د. عبد العزيز العيّادي

فلسفة الفعل

مكتبة علاء الدين
2007

فلسفة الفعل

د. عبد العزيز العيادي

فلسفة الفعل

مكتبة علاء الدين صفاقس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس

2007

- الكتاب : فلسفة الفعل

- المؤلف : د. عبد العزيز العيادي

- الطبعة : الأولى - ماي 2007

- السحب : 1000 نسخة

- التوزيع : مكتبة علاء الدين - صفاقس

- المطبعة : دار نهى - صفاقس

- الغلاف : الفنان رؤوف الكراي

- ر.د.م.ك : 7-776-61-9973-798

إهـداء

إلى جُمُع الفَاعلينَ وإنـهم وإن تكثّروا لقليل

توطئة

كيف الحديث في الفعل بصوابية ومصداقية والمفترض الأشد تداولا هو أن الذين يتحدثون في الفعل هم الذين لا يفعلون؟ أمعنى ذلك أن الفاعلين يفعلون ولا ينشغلون بالحديث عما يفعلون والذين لا يفعلون هم الذين تعلو أصواتهم لتغطّي جلبتهم على عطالتهم؟ أم أن الفعل هو مما لا ينقال، ليس نتيجة لعلوّه بحيث يعزّ قوله وإنما نتيجة كونه مرادفا للصوم عن الكلام؟ أم أن الفعل يقول ذاته متجسدا وهو في غير ما حاجة إلى كلام لا يفعل غير أن يعقّده ويعتمه بل ويعطّل مفاعيله ويُلهي عن قدرته التغييرية؟ أم أن الكتابة في الفعل هي ذاتها فعل من حيث هي حدّ وإظهار وتجلية بها ينبسط المرئي ويأتلق اللامرئي منشبكيْن انشباك تعشيق ومتقالبيْن تقالب الوجه والقفا؟ فكيف والحال هذه تكون الكتابة في الفعل عطالة على أية جهة كانت حتى وإن كانت ديماغوجيا أو إيديولوجيا أو لغة خشبية؟ بل اللغة ذاتها أليست حمّالة فعل من جهة صيغها الاستفهامية والإبلاغية والأمرية والطلبية والتنبيهية؟

لقد شكلت علاقة النظر بالعمل والنظرية بالممارسة والفكر بالفعل موطنا من مواطن تسآل الفلسفة ما تزال توتراته مكرورة حتى اليوم ليس في خطابات الفلاسفة وحدهم بل وعند الإبستيمولوجيين والإتيقيين وحتى الساسة. والغالب في تباين الإجابات هو القول بأحد السبقيْن، إما سبق الفكر للفعل- وهو ما تتبناه كل المثاليات بما فيها الوضعويات بتنويعاتها التحليلية في اللغة وفي السياسة- أو بأسبقية الفعل على الفكر وهو ما تقول به الماديات سواء كانت ميتافيزيقية أو موضوعانية أو جدلية. ولعل الحال في هذه الصراعات هو حال الفلسفة وقد أصابها شلل نصفيّ قليلا ما تعافت منه طيلة تاريخها. هذا الشلل النصفي لا يطال علاقة الفكر بالفعل وحدها بل

علاقة الإنسان بالعالم وعلاقة الفردي بالجماعي وعلاقة النفس بالجسد وعلاقة لغة الفلسفة ذاتها بغيرها من ضروب التعبير كيف تستبعدها باسم الحصانة أو الصرامة أو علوّ المنزلة وما أعطاها ذلك إلا خسارا. على أنه في فترات العافية، عوض أن يكون نصف الفلسفة مشلولا يصيب الشلل الفعل الذي يزعم الاستغناء عن فكره والفكر الذي يسوّغ لذاته خفة ملائكية تعمل دون جسد وتتكلم دون صوت. لا ريب أن الفكر والفعل مختلفان، لكن إلى من يعود التمييز بينهما؟ إلى الفكر أم إلى الفعل؟ نزعم جادّين أن قلة من المفكرين طرحوا هذا السؤال، وجادّين نقدّر أن ولا واحدة من الفلسفات– إلا إذا عاودها شللها النصفي– تراهن على الإجابة الواحدية. فالفكر والفعل وإن لم يكونا منصهرين فإنهما ليسا منفصلين بل إنّا لنسأل إن لم تكن العلاقة بينهما متصلة– منفصلة زمانا ومكانا هما ذاتهما لا وحدة لأوّلهما ولا تجانس لثانيهما بما تدخله عليهما الأفعال والأفكار من مواضيَ يعز عليها المضيّ ومن حاضر متعددة أليافه ومن مقبل تندّ فجائيته عن حسبان العقل الماكر ومن طبقات رسوبية ومن وجهات ومنظورات وأصعدة وخرائط لا تفلح في مسحها لا الطوبوغرافيا ولا الجغرافيا. فكما الفعل لا يُختزَل في العمل المنتج كذلك الفكر لا يُختزَل في ما هو نظرانيّ بل هو ينحو إلى الانبساط في النظر بمعنييه البصري والتأملي اللذين يحتضنان الأشياء وبهما يستبق الفيلسوف الموت ليحقق للفكر من حيث هو رغبة، رغبة وقوفه وجها لوجه مع الأشياء في أفضل الوجهات ومن أكثر المواقع ملاءمة وبأكثر الوسائل نجاعة ليُبين عما يقدر على فعله. فلا سبق ولا أولوية إذن، بل حركة وحوار وإيقاع ومرور متعاكس بين الفكر والفعل ليس حتى لمصطلح **الفلسفة العملية** أن تقولها. وعليه، ونحن نضع عنوان **فلسفة الفعل**، لم نكن في غفلة عما يمكن أن يلحق هذا العنوان من طعون قد تتأتى عن انتظار فلسفة تقول لنا ما الذي يجب فعله، أو عن منطق ثنائي مغرم بالحدود والفواصل، أو عن

اعتراض لا يفهم الفلسفة إلا لغوا ومَفسدة للرأي وللروية، أو عن أنطولوجيا جوهرانية تنطلق من مبادئ لازمنية تظهر فيها الحدود المتقابلة تامة التكوين خارج الصيرورة. إلا أن هذه الطعون جميعها- أيا كانت وجاهتها- نحيلها إلى سؤال واحد: أ ليس لنا أن نفكر بالفعل ونفعل بالفكر؟ ألا يتساند الفكر والفعل في ضرب من المعكوسية تؤهل الفلسفة لقول في الفعل وتمنح الفعل أهلية الإظّهار في قول الفلسفة؟

إن فلسفة الفعل التي نعني هي صيغة الفكر التي تستجمع صيغة الوجود التامة لكيان الإنسان في العالم بقدرتها على التنقل في مسافة التعاكس التكويني بين صعيديْ النظر والعمل أو هي النشاط الإجرائي الذي يجسّد التسائل أو اللّمّ ويضطلع بالصيرورة حتى وإن كانت صيرورة الهوامل والسوائب والأنباذ. وبالتالي، فإن فلسفة الفعل مفهومة على هذا النحو لا ترتد إلى فلسفة سياسية ولا إلى أنتروبولوجيا فلسفية بل هي **فلسفة عامة** بالمعنى الذي تكون به الفلسفة خطابا مفتوحا في الطبيعة وفي صيرورة أفعال التفريد المعبرة عن جملة مزاحل الكينونة وفي الإنسان الذي يدخل بفعله في العالم ويشكل فعله بعدا من أبعاد العالم. وعليه، إذا كان سارتر يقول إنه مقضيّ علينا بالحرية، ومرلو- بونتي يؤكد من ناحيته أنه مقضيّ علينا بالمعنى، أليس بإمكاننا القول إنه مقضيّ علينا بأن نفعل وأن وجودنا رهن فعلنا وأن بنية كينونتنا- إن كان للكينونة بنية- منخرطة حتما في الفعل الذي نحن ملزمون بالقيام به لنكون؟ وإذا كان هيدغر نبّه في مفتتح رسالته **في الإنسانوية** إلى أننا مازلنا بعيدين عن التفكير بحسم في ماهية الفعل من حيث أنّا لم نعرّفه إلا بالإنتاج الذي تتساوق حقيقته مع نفعه، أليس من المشروع معاودة السؤال في الفعل ما هو ولمَ هو دون أن نحسم مع هيدغر أن الذي كان بدءا هو الكينونة وأن الفعّالية تتأتى من الكينونة إلى الكائن هبة يحملها الفكر وتقولها اللغة وأن الفعل الأصيل أو الصدوق هو

التفكير من حيث هو التعبير عن صمت الكينونة؟ فالذي نحن مقبلون عليه لا هو أنطولوجيا أساسية ولا هو معرفة استنتاجية ولا هو يقين حاسم تقوله جدلية واثقة من ذاتها. إننا مقبلون على استشكال لا استثناء فيه هو استشكال الإصغاء إلى الأشياء والبشر والمفاهيم والنصوص، كيف تحفّ بالفعل وكيف تساهم فيه وكيف تعبّر عن عطوبيته وكيف تفتحه مجتمعة على المعقولية كما على العنف، على التناهي كما على الخلود في صلب الزمن، على الاقتدار كما على العجز، على المخاطرة كما على الحسبان وعلى المقاومة كما على التسليم والخذلان.

فالفعل الذي سألنا ما هو ولمَ هو، هو ذات الفعل الذي مازال يثير الكثير من الأسئلة حول المسؤولية والإرادة وحول كيفية الانتماء إلى العالم وحول صيغ الوجود الفردي والجماعي وحول الحرب والسلم وحول التأويل والتغيير. فماذا يتطلب الفعل حتى يكون الفاعل مسؤولا إتيقيا ويكون فعله محمودا أو مذموما، جميلاً أو قبيحا، نافعا أو ضارا وملائما أو غير ملائم؟ هل للفاعل إمكان الانفصال عن فعله ليقوّمه موضوعيا من جهة ما استعمله من وسائل وما وصل إليه من أهداف وهو يقوم بهذا الفعل في صلب الاحتمال والمخاطرة والتوقع بل وفي التخيل الاستباقي؟ في أية شبكة مفهومية يدخل الفعل حتى يتحدد على الوجه الأفضل؟ ألا تقتضي معرفة الفعل معرفة الفاعل والباعث والغرض والقصد والوسيلة والغاية؟ وإذا كانت هذه هي أحوال الفعل الحافة أو المُطيفة ألا تستثير هي ذاتها إشكال إتيان الأفعال طوعا أو كرها وما يعلَق بذلك الإشكال من قضايا الرّويّة والمداولة والقرار والاستقلالية وما تثيره هذه من توترات لا تطال الإتيقيّ وحده وإنما الاقتصاديّ – السياسيّ كذلك من حيث أن الذي يفعل ليس هو الإنسان وإنما هم الناس في تشاركهم والتقائهم وفي صراعهم وتواجههم وتظالمهم؟ ألا يعبّر الفعل إذن– وفي آن– عن الشخص الإتيقي والمواطن السياسي، عن

الفردي والجماعي، عن الذات و" المدينة " كما عن القسمة وحياكة الروابط؟ إذا كانت تلك هي بعض تعيينات الفعل فإنه يظل بها جميعها توترا تكوينيا لا يحقّر تقدير الذات لذاتها ولا يتجاهل في نفس الآن مسؤولية الذات إزاء الآخرين، هذا من ناحية أولى أما من ناحية ثانية فإن دلالة التوتر التكويني تخلّص الفعل الأصيل واللامكتمل من النفعية السطحية ومن البراغماتية الحسيرة. وإذ كانت تستحيل علينا الإحاطة بكل جوانب الفعل فإنّا سعينا على الأقل- في زمن ثقافة الاستقالة التي يزيدها رسوخا تغلّب من حرفتهم النقاش- إلى تحديد ما هو الفعل مع الاقتصار على بعض تعيناته وتوتراته التي لا يشد وثاقها عقل أرِقٌ، ولا يقبل عليها جسد مكدود، ولا يحلّها سلطان قاهر، ولا تستغرقها ثقافة إلجاء واحتماء، ولا يفسدها لا تلوث البيئة ولا تلوث العلاقات، ولا تطمرها القوى المعاوقة التي تتلصص من كل المنافذ لمحاكمة الإبداع بالبدعة، ولا يطاولها حَزَنُ المغلوب ولا يطوّقها انسحاب الخائف ولا تسيّجها إيطوبيا التمام، ولا تهرب هي باتجاه **قوس قزح المفاهيم** وفق العبارة النيتشية في **إرادة الاقتدار**، قوس قزح لا يتحمل غير خفة النومينات ولا يقوم جسرا رابطا بين عوالم ماضية وبين واقع راهن إلا لمن أبّنوا الحياة وغلّقوا المجالات وتنادوا بموت الإرادة واستعاضوا عن الفعل بحكي ما كان لهم من جليل الأفعال وتخففوا من ثقل العالم وتحركوا أشباحا لا نسغ للحياة فيها. إن تعينات الفعل وتوتراته لا تنحلّ بنهاية أزمة ولا ترتخي عند أول العاصفة ولا تسكن في هدوء فكر الباحثين عن التناغم، بل الغلبة فيها للغضب وللمقاومة وللرغبة حين تُقبل جميعها جذلى، تتصادى بين التوصيف والتاريخ، وبين الخرائط والأجساد، امتدادا من **فينومينولوجيا الفقر** إلى **أنطولوجيا المحبة** مثلما كان يقول أنطونيو نغري. الفقر قوة حيوية مولدة للمقاومة، والمحبة جمع ودوام وإيقاع وحراك يستصحب القاطن والراحل. الفقر والمحبة معا، يعركان المادة ويفتحان اللغة ويصنعان وجوها

أخرى للواقع. إنهما منهمكان في الفعل، لا يغيبان عن العالم ولا يتركان الحبل على الغارب. الفقر مقاوم والمحبة عارفة بل هي أقصى درجات المعرفة. فأنّى للفعل إذن أن يكون فعلا من دونهما؟

الفصل الأول

فينومينولوجيا الفعل

1. في حدّ الفعل

لعل خصيصة اللسان العربي أنه يطلق لفظ **الفعل** على دلالتين متمايزتين وإن كانت بينهما صلة وثيقة كما سنتبينه. دلالة لغوية ودلالة إحداثية. فالفعل في اصطلاح النحاة هو «ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة»[1]، نعني أن الفعل أو **الكَلِم** مثلما يسميه الفارابي[2]، هو اللفظ الدال على المعنى وعلى زمانه أي على جملة التحولات والتغيرات التي تطرأ على الكلمة في هيئة تركيبها وتشكيل حروفها وعلى ما يساوق تلك التغيرات من تغيرات في المعنى تبعا للتصريفات الزمنية الأساسية الثلاثة التي هي الماضي والمستقبل والحاضر[3]. ولعل للأفعال أو الكلِم في اللسان العربي بنية مخصوصة، فالثلاثي المجرد أو المتشكل من الحروف الأصول، غالبا

---

[1] الجرجاني (علي بن محمد)، **كتاب التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيــروت، ط3، 1988، ص168.

[2] «إن الألفاظ الدالة منها ما هو اسم ومنها ما هو كَلِم والكَلِمُ هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال ومنها ما هو مركّب من الأسماء والكَلِم... وبالجملــة فإن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه.» (أبو نصر الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991، ص ص41-42.

[3] «لما كان الزمان ثلاثة، ماض وحاضر ومستقبل كانت الأفعال كذلك. فالماضــي ما عدم وجوده فيقع الإخبار عنه في زمان بعد زمان وجوده... والمستقبل ما لــم يكن له وجود بعد بل يكون زمان الإخبار عنه قبل زمان وجوده. وأمــا الحاضــر فهو الذي يصل إليه المستقبل ويسري منه الماضي فيكون زمان الإخبار عنه هــو زمان وجوده». (ابن يعيش، **شرح المفصل للزمخشري**، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ج7، ص4. ذكره عبد الحميد عبد الواحد، **بنية الفعل**، منشــورات كليــة الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 1996، ص17.)

ما يحمل معنى التحقيق الإيجابيّ ولا يحمل معنى القبول والتلقي إلا في الوجوه التي يصاغ فيها مضافا- مفارقيا- إلى فاعل حتى وإن كان ذلك بحركة عِنْدية، نعني حركة من عند الفاعل وعائدة عليه. أما اصطلاحا، فقواميسنا العربية تقول إن **الفعل** (ج. فِعال) دال على الإحداث الصادر عن حركة الإنسان كناية عن كل عمل متعدٍّ أما الفَعْل فهو كذلك مصدر من فَعَل وهو حياء الناقة وفرْج كل أنثى، والفَعَال هو الكرم والفعل الحسن إلا أنه يمكن أن يكون في الخير والشر سوية وهو لفاعل واحد، أما إذا كان لفاعليْن فهو فِعال، والفِعال تقال أيضا على خشبة الفأس، والفِعْلة هي العادة والفَعَلة صفة غالبة على عملة الطين والحفر ونحوه، والافتعال هو الكذب والاختلاق كقولنا افتعل عليه كذبا أي افتراءا. فالفعل إذن، بجملة ما اشْتُقّ من الثلاثي هو حركة لفاعل مؤثر سببيا في غيره، حركة جَهد يصدر عنها أثر له دوامه مع قابليته للتقويم حُسنا وقبحا، صدقا وفرِية، وله محله الذي هو فضاء تعمير وموقع متعة وحيز حركة. ولعل محور الدلالة أو الدلالة البؤرية في هذا التعريف إنما تتعلق بالتأثير والتقويم. فالفعل هو التأثير في ما يقبل التأثير أي في المنفعل الذي يقبل أثر المؤثر. إلا أننا ونحن نقول ذلك لسنا ننزاح متعمدين من اصطلاح اللسان إلى معجمية الفلاسفة وإنما هو اللسان ذاته يقول ما سيتخيّره منه الفلاسفة ليشاركوا به أقوامهم ثم لينتبذوا به منحى غير معهود. فالنحاة مثلا قصروا جهدهم على دراسة بنية الأفعال ككلِمٍ، لكن من دلالات الفعل كلَم ذاته، ما يشتق منه دلالة على النطق المُفهِم وهو الكلام كما على الجُرح والجراحات بمعنى الكلْم والكِلام أو الكلوم، بل إن للكلام ذاته فعل الكلْم أي الجرْح، والجرْح منه الجوارح، ومن معاني الجرْح الكسب والفعل إذ «الكسب ما وقع بمراس وعلاج... [وهو] ما فُعِل بجارحة وهو الجرْح وبه سميت جوارح الإنسان جوارح وسمّي ما يُصاد به جوارح

وكواسب»[1]. بهذا المعنى الوارد عند العسكري يكون الفعل حمالا لدلالات العلم والكلام والإحداث أو الإيجاد.

الفعل دال على العلم من حيث أنه لا فعل يتم دون وعي حتى وإن كان ذلك الوعي مرتابا في أمره أو مرتهنا إلى ما يتم فيه دون علمه. أما دلالة الفعل على الكلام فمن حيث أن الكلام ليس حادثا عرضيا بل هو صانع أحداث في ارتباطه بصيغة الحياة الإنسانية التي لا يني فيها الفاعل عن قول فعله والتي تظل فيها التصرفات مبهمة ما لم تنخرط في الفضاء اللغوي الذي يقولها. إلا أن التعبير اللغوي يظل دون تأثير ما لم ينخرط هو ذاته في سلسلة التصرفات. فالفعل الباحث عن معنى، معناه تقوله اللغة واللغة الباحثة عن معنى- حتى وإن كانت تتحدث عن ذاتها- تجده في ما نقوم به إحداثا وتغييرا وإضافة. والرابط بين الفعل اللغوي والفعل الإحداثيّ هو الزمن سواء في التتابع أو في الانتظار أو في الأمر والنهي أو في الطلب أو في حينية الإنجاز أو في القص والحكي. وفضلا عن ذلك فنحن نحتاج اللغة للتشريع لأفعالنا أو لتبريرها أو لتصويب فهم الآخرين لها. وعليه، اللغة ليست مجرد وسيط أو وسيلة تبليغ تنوب عن الفعل بل هي مشاركة فيه من جهة إنطاقه والحث عليه أو النهي عنه ومن جهة إعلانه ونشره وبسطه للتأويل. أما من حيث دلالة الفعل على الإحداث أو الإيجاد فإنما يكون ذلك للفعل من جهة أن من يُحدث ويوجد على الحقيقة، يفعل في شيء ومن شيء كما يتلقى هو ويقبل منفعلا من عنده أو من عند غيره. ذلك هو ما حدده أرسطو في المقولتين التاسعة والعاشرة انفعالا وفعلا على أنهما قبول وتأثير مع ما فيهما من تقابل وزيادة ونقصان ذلك أن « يفعل وينفعل يقبلان هما

---

[1] أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط6، 1983، ص130.

أيضا التضاد والأكثر والأقلّ. فالتسخين مضاد للتبريد، والتسخن مضاد للتبرد، والانشراح مضاد للحزن، وهو ما يعني التسليم بالتضاد. وكذا الأمر بالنسبة إلى الأكثر والأقل حيث نسخّن أو نتسخن أكثر أو أقل»[1]. فالرابطة بين الفعل والانفعال رابطة معقدة إذن بما أن التضاد يقال على أربعة أنحاء: تضاد المتضايفات مثل الضعف والنصف وتضاد المتقابلات مثل الخير والشر وتضاد الحرمان والملكية مثل العمى والإبصار وتضاد الإثبات والنفي مثل الجلوس وعدمه[2]. ولعل وجه التضاد الأكثر ملاءمة للفعل والانفعال هو تضاد المتضايفات إذ هو تضاد يقال على المتقابلات أو المتعاكسات من جهة أن ولا واحد منها يقال إلا بالتبادل. فإذا كان الفعل هو التأثير في ما يقبل الأثر وهو صادر عن فاعل منشئ باتجاه تحقيق أثر في الخارج، أما من إمكان لعودة الفعل على الفاعل ذاته؟ أ لمْ يميز أرسطو بين الفعل والإنشاء تمييزه بين ما يجد غايته في ذاته وبين ما هو موجّه إلى إنتاج أثر ما؟

فعلا، «في اليونانية واللاتينية –وعلى خلاف الألسن الحديثة– لفظان متمايزان إلا أنهما متقاربان للدلالة على كلمة "الفعل" (agir). فالفعلان اليونانيان **أركاين** (archein، بدأ، قاد، ساس) **وبرتّاين** (prattein، اجتاز، ذهب إلى آخر المطاف، أتمّ) يناظرهما في اللاتينية الفعل **أجيراي** (agere، حرّك، قاد أو أدار) والفعل جيرايراي (gerere) الذي معناه الأوّل هو حَمَل)»[3]. في الصيغتين اليونانية واللاتينية يحمل الفعل دلالة مضاعفة هي

---

[1] Aristote, *Organon I, Catégories*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1989, 9, 11b1-5 (p.54.)

[2] م.ن، 10، 11ب، 15–20.

[3] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, éd. Calmann- Lévy, Paris, 1961et1983, p.247..
انظر كذلك Jean- Michel Fontanier, *Le vocabulaire latin de la philosophie*, éd. Ellipses, Paris, 2002, pp.8-9 حيث نجد مقارنة بين ἐνέργεια وπρᾶξις اليونانيتين وبين *actus* و*actio* اللاتينيتين.

دلالة البدء ودلالة الإنجاز أو الإتمام. فمن يبدأ يقود ويسوس على أن لا تكون القيادة والسياسة هيمنة لا على الأشياء ولا على البشر وإنما هما مبادأة ومبادرة، والقائم بهما محتاج بالضرورة إلى من يؤازره في إتمام الفعل والوصول به إلى منتهاه، وهو ما يعني تضمّن الفعل لدلالة المشاركة المبدئية ولدلالة سيرورة التحقق التي يستحيل معها انعزال المبادر أو استئثاره بما يوصل إليه الفعل إلا في حالة الفصل بين الدلالتين: دلالة القيادة ودلالة الإتمام أو الإنجاز. لنترك إلى مرحلة لاحقة ما يؤدي– وما أدى– إليه الفصل بين الدلالتين من ضروب الإكراه والقسر والاستغلال والهيمنة، ولنركّز جهدنا الآن على التضافر الأصلي في الفعل ذاته بين الفعل والانفعال اللذين هما كالوجه والقفا. فمن جهة أولى– وكما بيّن سارتر– في الفعل تبطّن للخارجانية وتجسيد للجوانية أو تذييت للموضوعي وموضعة للذاتي، ومن جهة ثانية يُدخل الفعلُ الوحدةَ في الكثرة لكنه يسلب هذه الوحدة أو هذه الشميلة(synthèse) في نفس الآن بما يدخل عليها من عصيان الهشاشة أو العطوبية التي وإن أُجبرت على الخضوع للشميلة فإنها ما تنفك تنزع باتجاه تأكيد حق الكثرة، ومن جهة ثالثة الفعل يرسم المنفصل في المتصل ويُدخل المتناهي في اللامحدَّد إذ بالفعل نخضع لتأثير العالَم في نفس الآن الذي يمتد فيه فعلنا في العالم، ومن جهة رابعة بالفعل تدخل الغائية في السببية وبه تنقلب الغائية لتصبح واعزا وذلك الانقلاب هو الذي يمنع الغائية من التأقنم[1].

إجمالا، هذا التقالب بين الخارج والداخل وبين الوحدة والكثرة وبين المنفصل والمتصل وبين علة الفعل وغايته ليس تقالبا بين حدود ثابتة بل هو مرور متعاكس للواحدة في الأخرى من هذه التكونات التي تشي بأنه لا

---

[1] انظر، J-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, pp.56-57.

شيء له وجه واحد. فأفلاطون ومن قبلّ أرسطو كان بيّن في **الغورجياس** أمرا يبدو وكأنه مفارقة، إنه العنصر المشترك بين الفعل والانفعال حيث ما يكونه فعل الفاعل يكونه أثره الذي يتحمله المنفعل. فالأفعال الصادرة عن الفاعل كالضرب بقوة وسرعة، والحرق بشدة وإيلام مبرّح والقطع العميق الموجع، لها نفس الخصائص من جهة وقوعها على المنفعل قوة وسرعة وشدة وإيلاما وغورا موجعا[1]. إذن، الانفعال ذاته من حيث هو قبول وتحمّل إنما يتم في فضاء الفعل، ومن يقبل التأثير هو الذي يعرف ذاته ويعترف بها فاعلة كذلك. فلا يمكن للمرء أن يفعل ما لم يكن منفعلا ولكنه لا يكون منفعلا ما لم يكن فاعلا. وليس الأمر ها هنا من قبيل تحصيل الحاصل بل هو تعبير عن الكيان العلائقي للفعل إذ كيف الفعل ما لم يكن استجابة أنطولوجية وعملية لاقتضاءات الوجود في العالم وكيف الفعل كذلك ما لم يكن مبادأة تغييرية للعالم ولما في العالم؟ فـ« **المكونات الأولى** لتجربتنا العملية معمولة من علاقة دينامية بين "الفعل والانفعال" و"النصر والهزيمة" و"الهيمنة والاستسلام": وما يحدد بدءا المضامين القصدية لإرادة الفعل ليس هو البتة نجاح أفعالنا وإنما هي التجربة المعيشة إمبيريقيا وبشكل مباشر، تجربة المقاومات المعروضة على فعل الإرادة المحض»[2]. جملة هذه التقالبات بين يفعل وينفعل لا تقول علاقة الإنسان بذاته وعلاقته بالعالم فحسب بل هي تقول كذلك إنه لا أحد يفعل منعزلا ذلك أنّ الفعل حتى وإن كان يصدر عن الفاعل الفرد فإنه لا يصدر عنه منعزلا بل العزلة ذاتها

---

[1] انظر، Platon, *Gorgias*, in *Protagoras*, *Euthydème*, *Gorgias*, *Ménexène*, *Ménon*, *Cratyle*, trad. Emile Chambry, G.Flammarion, Paris, 1967, 476b-476d

[2] Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. Maurice de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955, p.156. (التشديد من عند شلر)

مرادفة للحرمان من الاقتدار. فالفعل الذي ينعزل ولا يتمفصل في شبكة الأفعال ولا ينتظم وفق علاقات، إما أن يلغي ذاته وإما أن يتجمد خارج الصيرورة المبدعة.

إذا كان الفعل في علاقة بالآخرين وهو محتاج إلى إحاطتهم به فإن حضور الآخرين لا يعبّر في كل الأحوال عن التفاهم والتآزر إذ يمكنه أن يكون عداء وصراعا أيضا. ذلك أن الفعل وتبعا لما يتطلبه من علاقات ينسل بفعل امتداده في هذه العلاقات ضروبا من الشطط والعنف وتجاوز الحد. ومن ناحية أخرى إذا لم يكن الفعل مجرد حرفة أو "صناعة" فذلك لا يعني أنه لا أثر له بما أنّا كنا أشرنا إلى أنّ الفعل هو تأثير في ما يقبل التأثير. وبالتالي فإن الفعل يظل مجردا ما لم يدخل حيز التعيّن بما فيه من شراكة وصراع وتغالب وبما يتطلبه من روية هي المراس والمعالجة والتدبير وبما ينتج عنه من مفاعيل هي آثاره في الناس وفي العالم بعد انقضاء الجَهد الذي صرف في تحقيقه.

تبعا لجملة هذه المعطيات بإمكاننا التفكر بمفهوم الفعل وفقا لثلاث مقولات متداخلة هي «الصراع (agon) كعنف أصليّ لم نبرحه قطّ بشكل نهائي، الإنشاء (poièsis) والبراكسيس (praxis)، الإنشاء بما هو إنتاج موجَّه نحو تحقيق أثر ما والبراكسيس بما هو فعل عائد على الذات ويجد غايته في ذاته»[1]. العنف متولد ولا ريب عن امتداد العلاقات وعن تزايدها مع كل فعل ينسل هو ذاته روابط لم تكن موجودة ولم يكن حتى الفاعل ذاته قاصدا إليها أو متنبئا بها أو متحوطا لحدوثها. للحد من العنف والشطط كان ثمة دائما لجوء إلى القانون من حيث هو في نفس الآن حدّ وتأسيس لعلاقات تفاهم بين الفاعلين حتى وإن كان ذلك التفاهم جزئيا أو ظرفيا. بهذا المعنى،

[1] Geneviève Even- Granboulan, *Action et raison,* Méridiens-klincksieck, Paris, 1986, p.17.

القانون ليس مجرد صيغة للأمر وللنهي وللإخضاع بل هو تحديد للفضاء أو للمجال الذي تتم فيه الأفعال من حيث هو فضاء مشترك لفاعلين ليس لعلاقاتهم أن تتنبّت عشوائيا. بصيغة أخرى، القانون هو الصيغة التي يظهّر بها العام من خلال القسمة ومن خلال تحديد الحيوزات. أما التمييز بين الإنشاء أو الصنع وبين البراكسيس، فعائد- وكما ذهب إليه أرسطو في الكتاب السادس من **نيقوماخيا**- إلى أن «هدف الصّنع يختلف عن الموضوع المصنوع بينما لا يمكن أن يكون الأمر كذلك بخصوص هدف الفعل. فالفعل الخيّر هو هدف الفعل ذاته»[1]. هذا التمييز الأرسطي سيستمر فاعلا وسنجد آثاره في الكتابات الوسيطية كما عند الفارابي مثلا. ففي معرض حديثه عن القوة الناطقة التي تعقل وتتروى وتقوّم يذهب الفارابي إلى أن الأفعال « منها عمليّ ومنها نظريّ. والعملي منه مهنيّ ومنه فكريّ. فالنظري هو الذي به يعلم الإنسان الموجودات التي ليس شأنها أن نعملها نحن كما يمكننا ونغيرها من حال إلى حال مثل أنّ الثلاثة عدد فرد والأربعة عدد زوج... والعملي هو الذي به تميَّز الأشياء التي شأنها أن نعملها نحن ونغيرها من حال إلى حال. والمهني والصناعي هو الذي به تُقتنى المهن مثل النجارة والفلاحة والطب والملاحة. والفكري هو الذي به يُروّى في الشيء الذي نريد أن نعمله حين ما نريد أن نعمله، هل يمكن عمله أم لان وإن كان يمكن فكيف ينبغي أن يُعمَل ذلك العمل»[2]. بغض النظر عن إحصاء العلوم وتصنيفها فإن الأساسي في هذا القول الفارابيّ هو انسحاب دلالة الفعل على العملي والنظري معا وعلى ما يحملانه من دلالات الضرورة والاقتدار والكسب

---

[1] Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Flammarion, Paris, 1965, livreVI, ch5, p.158.

[2] الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت 1971، فصل7، ص ص29-30.

والقنية والتغيير والتقويم والتروي، وكلها سمات تركز تفصيليا على ما يعود إلى الفاعل معرفة وحكما وإنشاء ووُسعا.

بصيغة أخرى، الصنع أو الإنشاء هدفه التأثير في مادة ما من أجل الحصول على أثر معيّن مثلما تبيناه في النجارة والفلاحة والطب والملاحة التي يسوقها الفارابي أمثلة، بينما هدف الفعل هو العودة على الفاعل ذاته لتغييره. فكأن العلاقة بين الإنشاء والفعل هي العلاقة بين الملكية والكينونة، ذلك أن الإنشاء من حيث هو عمل في واقع خارجي، هدفه الوصول إلى منتجات نتملكها ونضيفها إلى ما بحوزتنا أما الفعل فتجربة عائدة على الفاعل تعبيرا عن رغبته في أن يكون على غير ما هو عليه من خلال ما يجريه على ذاته ويعود به عليها من أفعال التجويد. فالفعل الجيد (eupraxia) لا يأتيه دافعه من « العقل بل من الرغبة، إلا أن تلك الرغبة ليست رغبة في موضوع وفي شيء بإمكاني إمساكه بيدي والتمكن منه واستخدامه كوسيلة من أجل غاية مغايرة، إنها رغبة في " الكيف" وفي الأسلوب الذي يتولى به المرء دوره وفي نوعية الظهور داخل الجماعة»[1]. هذا الظهور داخل الجماعة هو الصيغة التي يعلن بها الفعل عن الفاعل أو هو التبدي الذي يعرّف الفعل ذاته من حيث هو إيجاد وإحداث بهما ننخرط والآخرين في العالم علنا نستحدث بعض المعنى بالاستهلالي والبكر واللامكتمل الذي هو الفعل. فالأساسي في الفعل إذن، ليس هو الالتفات جهة الموضوع الكائن خارج " الذات " إذ أيا كان مؤدّى ذلك الموضوع وأيا كانت قيمته فإنه لا يمثل غير مناسبة يتم من خلالها الفعل أما الفعل ذاته فغرضيته كما معياره عائدان إلى كيفية إتمامه وهي الكيفية المنوطة بإرادة وبمقاصد صاحب الفعل في ما يعود عليه من فعله. فـ «عظمة كل فعل أو

[1] Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, T2, *Le vouloir*, traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, PUF, Paris, 1983, p.77.

معناه المخصوص لا يكمن إلا في الفعل ويستحيل أن يكون في باعثه أو في نتيجته. إنه هذا التأكيد على الفعل الحيّ وعلى الكلمة المنطوقة بما هما الإمكانان الأقصيان للكائن البشري هو الذي تَمَفْهَمَ في مصطلح **الفعل** الذي وضع فيه أرسطو كل الأنشطة التي لا تتابع غاية ولا تترك أثرا بل هي تستغرق في الفعل ذاته ملاء دلالتها»[1] أي تمامها أو أنتليخياها. هذا المعنى الذي تستقيه حنة أرندت من أرسطو يمكن أن نجد له سندا في أكثر من موقع من المدونة الأرسطية[2].

---

[1] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*، م.م، ص267.

[2] يذهب أرسطو في كتاب **النفس** إلى أنّ "العلم بالفعل يتماهى وموضوعه... ذلك أنه من الموجود على التمام يتأتى كل ما يصير" (*De l'âme*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris1985, III, 7,431a1-4.) ونجد في **السماع الطبيعي** أن " الحركة تمام وهي تمام ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة " (*Physique*, trad.Henri Carteron, éd. Les Belles Lettres, Paris1983, III, 1,201b) وفي **الميتافيزيقا** "الفعل غاية" (*La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris1986, Θ, 8,1050a8) وهو مرتبط دوما بمفهوم **الأنتليخيا** (Θ, 3, 1047a30.)، "الفعل إذن هو أن يوجد الشيء فعليا وليس بالكيفية التي قلنا بها إنه يوجد بالقوة" (Θ,6,1048a31.)، " الأثر هو هنا الغاية والفعل هو الأثر وبذلك فإن لفظة الفعل المشتقة من الأثر تنحو باتجاه معنى التمام" (Θ,,8,1050a,20-22.)، "الفعل متقدم على القوة وعلى كل مبدإ من مبادىء التغير " (Θ,8,1051a). انظر كذلك ابن رشد، "الفعل متقدم على القوة من جهة أنه سبب فاعليّ وغائيّ والسبب الغائيّ هو سبب الأسباب" (**رسالة ما بعد الطبيعة**، تحقيق د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الاولى1994، ص107.)، "الفعل ضرورة قبل القوة بجميع وجوه القبل." (م.ن، ص110.)، " الفعل ضرورة أشرف من القوة." (م.ن، ص111.)

إذن، وتبعا لجملة التفصيلات التي أوردناها في العنف والإنشاء والبراكسيس، وحتى وإن كانت هذه المقولات مفصولة أرسطيا، فإنه لا إمكان اليوم للتفكر بالفعل إلا من خلال ترابط هذه المقولات التي تحيلنا إلى الفاعل- فردا وجمعاً- وفعله وبالتالي إلى ما به يتجدد الوجود في العالَم بكشف صورة من به يكون ما يَحدث حدثاناً، إنه الفعل هو الذي به يتأنسن الإنسان وقد أصبح مسؤولا عن ذاته وعن الآخرين.

2. إتيقية الفعل

«القصد الأول للفاعل في كل فعل سواء قام بالفعل إراديا أو بضرورة طبيعية هو إبداء صورته الخاصة... وإذن لا شيء يفعل دون جعل كيانه المستور منظورا»[1]. الخاصية الأولى للفعل إذن هي قدرته على فتح الذات إتيقيا على الآخر مع أنه فعل تضطلع به الذات وتتحمله ويعود إليها تحمّل تبعاته. فالفعل يظل فعلا فرديا حتى وإن أدى إلى استتباعات كلية وبما أنه يعود إلى "الذات" أن تفعل فإنها تكتشف ذاتها في الفعل الذي يهمها أو يعنيها إذ هي تقصد إليه عانية متعنية، وما ذلك منها سعيها إلى إدراك مطمح والوصول إلى هدف والتمكن من غاية وحسب، فتلك من بواعث الفعل واستتباعاته الضرورية وإنما القصد المنهمّ هو إدراك إتيقيّ لما تتعنّى له الذات ولما يعنيها وكيف يعنيها. بصيغة أخرى، الفعل هو الذي يعرّف الذات ومن هنا خاصيته الأساسية الثانية لأنه هو الذي به تصير الذات ما هي في اظّهارها وتبدّيها وبالتالي في نسج علاقاتها وحياكة روابطها. ولعله لا شيء يُظهر ويُجلي ويُبين غير الفعل- بما في ذلك الفعل اللغوي- الذي به لا نكون نحن ذواتنا ولا الآخرون فرديات مطلقة «وإنما نحن كيانات

---

[1] Dante, *De Monarchia*, XI, 13, cité par Hannah Arendt in *Condition de l'homme moderne* . م.م، ص231

يخصّصها وجودها وينزّل كل واحد منها إزاء الآخرين مع توجيه الجميع جهة أهداف مشتركة أو متضادة أو متكاملة أو حتى متوازية ولكنها تحدد جميعها وجودا مشتركا يمتلك ويبدع منطقه الخاص»[1]. فالفعل ليس عائدا كله إلى تصميم الذات وإلى قصديتها وإلى اختياراتها وإلى استقلاليتها وكأنّ كل ما يصدر عنها هو صنيعها لوحدها معزولة عن الذين معهم تفعل وعن العالم الذي يغيّره فعلها. فنحن كائنون في العالم حياة وموتا بجملة ما يقتضيه وجودنا وبضروب تأقلمنا وبتنوع أهدافنا التي ليست نابعة بالضرورة من قرار مكين لا تطاله أمواج العالم وبتعدد مشاريعنا التي ترسم معنى مرتجا لا يفتأ يتأبّى عن التعيّن في تاريخ غير بيّنة خرائطه. فإذا كان للفعل بعد أنطولوجي من جهة ارتباطه بالولادة فإن له كذلك بعدا سياسيا من جهة ارتباطه بالكيان مع الآخر. وإذا كانت تتشبك في الفعل عناصر الشطط أو العنف والإنتاج وضروب التصرف والتقويم .وصيغة الوجود فإن هذه المكونات تنتج في نفس الآن ضربا من العجز عن التحكم الكلي بمسارات الفعل وبنتائجه في نفس الآن الذي تشكل فيه شرطا للاجتماع ولانسجام الكثرة. فـ« قدرة كل واحد على الفعل تجد في وجود الآخر حدا لها، وتلك حقيقة سياسية أساسية، شرط أن لا نؤوّل هذا التحديد في صيغة عائق بل أن نرى فيه اضطلاعا بالشرط الأساسي للكثرة التي لا تعيق إلا المثل الأعلى للسلطان المطلق الذي يجسده تخصيصا الاستبداد- بكل أشكاله والذي يشكل وهما سياسيا خطيرا ينفي الكثرة ويعتبر شبكة تفاعل العلاقات أمرا عرضيا»[2]. فكما البدء شرط أنطولوجي للفعل كذلك الكثرة شرط سياسيّ له وهو ما يعني أنّ الكثرة هي التي تولد السلطان وليس السلطان هو شرطها

---

[1] Jean-Marie Tréguier, *Le corps selon la chair*, éd. Kimé, Paris, 1996, p.217.

[2] Alexandre Hubeny, *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt*, éd. Découvrir, Paris, 1993, p.80.

أو هو الذي يقوم في مبدئها بل هو الذي يعيق ثراء فعلها ويكون عليها سوط عذاب متى ما احتقرها وتفّهها ومتى ما جوهرَ ذاته وأحال الكثرة إلى عارض تابع لتلك الجوهرية. الكثرة- الشرط هي ضمانة الاقتدار الذي تتم به الأفعال بين الناس في تشابههم وفي انعدام تماثلهم وفي تبدّيهم وانكشافهم.

الفعل يُظهِر ويعرّي ويُبدي وهو ذاته اظّهار وتجلّ. إنه فينومين أي صيغة تبدّ في وحدة الحركة المشتركة بين الناس وبينهم وبين العالَم. ذلك أن كيفية تبدّينا للآخرين وفي العالم لا تنفصل عن الكيفية التي يتبدى بها لنا الآخرون وأشياء العالم. وحدة هذه الحركة المشتركة هي ما يمكن أن نسميه بـــ**التفعل**. والتفعل ليس مجرد تفاعل (interaction) وتداخل أو تشابك (interférence)، إذ التفاعل كما التشابك يفترضان وجود حدود أو وحدات أو كيانات قائمة ومتشكلة تقوم بينها علاقات هي التي تضعها موضع حركة ينتج عنها تأثير متبادل. أما التفعل فشراكة بدئية وصيغة تفريد ومسار تخلّق وتحريك عينيّ يشكّل بها الفعل التمايز اللاحق للحدود والوحدات والكيانات. ولعل الذي لا نراه في صيغ التفعل هو الحركات والسيرورات والانقلابات الحادثة في مواد العالم وفي تجارب القدرات الحسية الحركية للجسد، وفي التعاريق التي تمتد بها تلك القدرات في الأفعال المنخرطة هي ذاتها في السياقات الطبيعية والتقنية، البيولوجية والثقافية وفي استجابة تلك الأفعال عينيا- دون أن تكون مجرد ارتكاسات أو منعكسات شرطية- لأوضاع محددة لا تنتظر فيها أوامر أو قوانين أو مداولة لا تأتي إلا بعد خراب روما. فحركة العالم وتغير الأوضاع واستمرار النشاط الإنساني وتقلبات التاريخ وطارئية الأحداث لا تسمح بفهم الفعل وكأنه نشاط للذات الإنسانية في عالم منفصل عن جسدها وعن حاجاتها وعن قواها الإدراكية وعما يسمها به انتماؤها إلى الكثرة من تحديدات وضوابط ومن إمكانات واقتدارات. وبالتالي فإن لفينومينولوجيا الفعل في بعده الإتيقي مهمّة بيان هذا

التفعل وهذا النجم وهذا الطلوع أو هذا الإظّهار والتبدّي فضلا عن أنّ لها مهمة وصف ورسم الشبكة المفهومية التي تحيل عليها ضرورةً جملةُ الروابط بين الفعل والفاعل ودواعي الفعل وبواعثه ووسائله وأهدافه وغاياته وشروطه ومناسباته وإمكان القدرة عليه وصرف الجهد فيه. ولعل محور بنية هذه الشبكة هو المَنْ (le qui)– حتى وإن كان فاعلا افتراضيا– بما أن « الفعل الذي لا اسم ولا " فاعل" يرتبط به هو فعل لا معنى له...[وحتى] نُصُب" الجندي المجهول"... تشهد على الحاجة إلى العثور على فاعل»[1] نسند إليه الفعل وإلا سقطنا في الغفلية والمجهولية اللتين لا تكون معهما نسبة ولا عَزوٌ. فإذا كان الفعل هو النشاط الذي يحدث تغييرا في الطبيعة والاجتماع حتى وإن كان ذلك التغيير صيغة تأويلية يأتي معها معنى مغاير، فإنه لا سبيل إلى فهمه ما لم نفهم انخراط دلالته في تلك الشبكة المفهومية التي كنا أشرنا إليها منذ قليل.

لقد أكدنا من ناحية أولى أن الفعل تجلّ واظّهار وانبساط وهو ما يشكّل الفرديّة وبه يتبدى الناس لبعضهم البعض متمايزين مُمَيَّزين فرادة وكيانا بشريا. هذا التبدي لا يخرج عنه إلا المحسنون المتكتمون الذين يقصي إيثارهم للآخرين أنواتهم والمجرمون الذين عليهم التخفي عن أعين الآخرين لإتيان فِعلاتهم مثلما تقول حنة أرندت. الأوّل لا يكشفون ذواتهم في الفعل لأنهم يعملون من أجل جميع الناس والثانون لأنهم ضد جميع الناس يظلون خارج العلاقات الإنسانية المنكشفة، والفريقان معا، هم من الناحية السياسية تعبيرات هامشية لا تعلو مسرح التاريخ إلا في أزمنة الفساد والتحلل والإفلاس السياسي[2]. وأكدنا من ناحية ثانية أن الفعل لا يتم قط في العزلة

---

[1] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*

م.م، ص ص237–238.

[2] انظر، م.ن، ص237.

حتى وإن كان إظهارا للفردية وانتسابا للشخص الفرد. بهاتين الخاصيتين، خاصية التبدي والانبساط وخاصية الكثرة التشاركية يكون الفعل إتيقيا متى ما عنينا بالإتيقا المجال الذي تنكشف فيه الذات للآخرين وهي تقوم بفعلها مع ما يتهددها من مخاطر ناتجة عن المبادأة (initialité) المرادفة للخروج من المكمن الذي هو تخفٍّ في الموروث الذي لا يقطع تواصليته غير جِدّة الفعل التي تُخرج الفاعلَ من الغُفْلية أو السيانية. فالخاصيتان معا، خاصية الجِدة وخاصية العلائقية تجتمعان في الفعل الذي يتأتى عدم تحدده من« كثرة الحالات التي على الفكر أن يختبر ذاته قياسا إليها، إنها فروق مشروعة ترسمها إتيقا أساسية في أبدية فعل تأسيسيّ، وإنه لتحيّر صارخ يحمل في ذاته بدّية عزمه... في حال الإتيقا، التوتر الأساسي يربط بين قيومية الواقع من حيث هي قيامه بذاته وبين **الكائن مع** آخر ولـــ**أجله** وبه»[1]. فالأساسي في الفعل إذن، هو حركة التصيير والترحل التي لا يتغرب بها النشاط – حتى وإن كان نشاط الفكر – ليتوقف مغتربا بل ليعود على ذاته غنيا بما غنمه في رحلة الخروج حتى وإن أثخنته جراحات المسير وعضات العنف المسعور. وبما هو كذلك فإنه في ذات الآن ضرورة تغييرية –وبالتالي متجددة– لهذا القائم بذاته، نعني الواقع الصائر، وضرورة علائقية من جهة تعيّنه في علاقة بالآخر ومعه ولأجله. وعليه قد يتوجب تعريف الفعل كحياكة يتقاطع فيها الداخل والخارج تقاطعا يضحّي فيه كل منهما بذاته من جهة انتقال أو مرور كل منهما في الآخر. فللفعل« هالة عمومية تتجاوزني، تحملها هذه القصديات الفاعلة والجسدية التي تعمل فيّ كما في كل ذات

[1] Pierre-Jean Labarrière, *Au fondement de l'éthique. Autostance et relation*, Kimé, Paris, 2004, pp.42-43.

مهيكلة مثل هيكلتي وتجعل من كل واحد منا لحظة من نسق الأصداء والترجيعات حيث تُشكّل أوليات عالم مشترك»[1].

إذن، الانبساط والخروج من الذات للعودة عليها باستمرار والعمل على جعل ما هو مشترك انهماما شخصيا وبسط المفرد في النحن الجماعي، هو ذا التآخذ الذي هو فعل شجاعة. وليست الشجاعة ها هنا علامة بطولة أو تضحية أو قوة بأس بل هي جرأة وبعض تمام وإقدام على المكاره وفعل قبول ومشاركة، إذ الشجاعة بالأصل كما حددها هوميروس- فيما تقول حنة أرندت- هي الصفة التي تطلق على الإنسان الحر الذي يشارك في ملحمة والذي يَقبل أن يفعل وأن يتكلم وأن ينخرط في العالَم وأن يبدأ تاريخا يخصه هو. فمن الجسارة والشجاعة الخروج من الدائرة الخاصة ليكشف المرء ذاته للآخرين في فعله[2]، إذ كيف يشجَعُ من ينسلخ عن الجماعة ولا يكون معها في التدبير المدني أو ينعزل طلبا للسلامة فلا يغضب ولا يتروى ولا يصادق ولا يعادي ولا يتوقد ولا يخمد ولا يثبت في المخاوف ولا يتوقع مكروها ولا ينتظر مأمولا؟ فالشجاعة إذن، معيار إتيقي للتمييز بين الطيّ والنشر أو بين المجال الخاص المنطوي على ذاته والمنشغل بتحصيل القوت والمحافظة على الحياة وبين المجال العمومي الذي يلتقي فيه الناس متصالحين أو متصارعين يقدّون حريتهم في التشارك البيّن. وبالتالي فإن الشجاعة مناقضة للإحسان وللإجرام اللذين كنا أشرنا إليهما آنفا من حيث لجوئهما إلى التخفي. فبما هي انكشاف يكسر دائرة التغليق، تكون الشجاعة موضوع تقويم إتيقي وليست موضوع حكم أخلاقي. وعلى قاعدة هذه القدرة

---

[1] Jean-Marie Tréguier, *Le corps selon la chair* . م.م، ص217

[2] انظـــر، Hannah Arendt, *Condition de l'homme* moderne، م.م، ص ص244-245.

على الانكشاف تتحدد حتى شروط المسؤولية القضائية التي عليها الحفاظ على المسافة الضرورية الفاصلة بين النية والفعل بل إن المسؤولية الباطنية ليس لها إلا الارتكاز على ما يُدخله الفعل من ضروب الجِدّة في التاريخ الفردي والجماعي. فـ «الفعل كالسيف القاطع يفتح للبصر ممرا حتى في الأعماق المظلمة أين تتهيأ كبرى تيارات الحياة الباطنية. وعبر الشبّاك الضيق للوعي يكشف لنا الفعل على خلفية هذا العالم المعقد الذي هو نحن، آفاقا لانهائية؛ إنه يجدد باستمرار نبع الفكر والحرية أيا كانت التناقضات والصراعات الحميمية»[1]. لكن الفعل الذي يفعل ذلك في تعقد الحياة الفردية، هو ذاته الذي يفتح للبصر ممرا في العالم وفي صلب الحياة الجماعية، بل إنه ليس له تلك القدرة على تجديد المنابع في حياة الفرد إلا لأنه يعرّي تعقد تلك الحياة لتنخرط بالضرورة في نسيج ما ينحبك من علاقات الكثرة.

قدرة التبدي والإظّهار التي ينسلها الفعل هي التي تنسج العلاقات بين الفاعلين، ونواة فعل الفاعلين هي هذه التبادلية التشاركية التي فيها وبها «يتغلب التحديد الإتيقي لمبدإ الفعل على تحديده الفيزيائي»[2]. هذه التبادلية في أبرز وجوهها هي تواصلية غير كلية، أي هي ضرب من التواصل المفتوح والحر الذي لا يحتكره الحكم الإستتيقي وحسب مثلما عبّر عنه **نقد ملكة الحكم** لكانط، بل إنه «يمثل سبقا على غاية من الجرأة في مسألة الكلية، ما دامت التواصلية لا تتأتى عن كلية مسبقة. إنها مفارقة التواصلية هذه، التواصلية المؤسسة للكلية، هي التي تغرينا بالعثور عليها في مجالات أخرى غير مجال الإستتيقا (وبصورة خاصة في المجال السياسي، ولكن كذلك في المجال التاريخي وأحيانا في المجال القانوني)»[3]. فالكلي هنا- أيا كان

---

[1] Maurice Blondel, *L'action*, T2, PUF, Paris, 1963, p.196.
[2] P. Ricœur, *Soi- même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p.114.
[3] Paul Ricœur, *Le juste*, éd. Esprit, Paris, 1995, T1, p.148.

مجاله– لم يعد أسرا يحيق بالتواصل ويجبره على الخضوع لقوانينه بل هو ذاته يتولد من زاوية النظر التي يضع فيها المرء ذاته مكان الآخر. لكن أن يضع المرء ذاته مكان الآخر فتلك لعبة للمخيلة إذ يستحيل أن نحل محل الآخر أو أن نختزله في الصورة التي نحملها عنه. وبالتالي فإن التخلخل الذي تتحرك فيه المخيلة هو الذي يجعل الحكم غير باتّ، بل إنه يظل موسوما بضرب من السُّؤْل الذي يؤرق زاوية النظر ويدفعها إلى تحمل مسؤوليتها مذ يقينها بمحدوديتها في صلب تلك التواصلية وتلك التبادلية اللتين أشرنا إليهما. بصيغة أخرى، تظل وجهة النظر مفتوحة لغيرها من الزوايا ومن نقاط الارتكاز، متقبلة للكثرة ومتفهمة لما يهلّ من فجائيّ مع كل غيرية.

إذن، التحديد الإتيقي ليس خضوعا للعادة، وليس التزاما غير مشروط بالقواعد السارية، وليس حسبانا عقليا صارما للوسائل والغايات، إذ لو كان كذلك لما كان ثمة جِدّة أو عرضية أو فجائية ولكان الالتزام بالأسباب كافيا لقيادة الفعل. لكن الذي نعلمه هو أن ما يتوفر من قواعد وقوانين وإجابات لا يلبي البتة التنوع اللانهائي للحالات والأوضاع والظروف والأحوال التي يواجهها الناس. ولسنا نعني بذلك أن إتيقية الفعل تتحلل من كل معقولية ومن كل وعي ببواعث الفعل وبنتائجه وإنما الذي نقصد إليه هو معقولية فعل تتواءم والكثرة والصيرورة حتى لا يتخشّب الفعل ويتيبّس في آلية الاتباع أيا كانت وجوهه. لذلك نقول إن مبدأ الفعل هو القدرة على الفعل من حيث هي قدرة لسنا نعلم نحن ذواتنا ما تقدر عليه. ففي الإتيقا، لا يتمثل المبدأ والرهان في وجوب الفعل وفق قانون أخلاقي كليّ بل في استطاعة الفعل والقدرة عليه بالممكنات الإنسانية. في هذه القدرة أو في هذا الاقتدار تتحبك العلاقة بين الفاعل وبين بواعث الفعل وأسبابه وغاياته وما ينجم عنها من عَزوية هي أسّ المسؤولية.

3. الاقتدار والعَزْو

« فلسفة التاريخ والتاريخ والأخلاق التاريخية عليها أن تتساءل بدءا عن طبيعة **الفعل**. يجب استئناف الأمر على الصعيد الأنطولوجي ذاته بما أن التاريخ يدرس فعل الناس في العالم وفعل الإنسان في الناس وردّ الناس والعالم على الفعل الأول. فالفعل مقولة أساسية في التاريخ كما في الأخلاق»[1]. استئناف التفكر بالفعل في الأنطولوجيا هو استئناف الأنطولوجيا التي تعرّت من الحياة وعرّت الكائن من مقولة أساسية من مقولاته وهي مقولة **الصراع**، وتجذير التفكر بالفعل في التاريخ والأخلاق هو تجذيره في الزمن والقيمة وجدلنة متابعته في الأضداد أو في الفروق أو في التقالبات والتقاطعات. فالفعل يبحث إما عن زيادة الاقتدار وإما عن تحقيق هدف وقعت محاولة إنجازه في الماضي وإما عن المساهمة في إنجاز أثر ما وإما عن تثبيت القائم من الأمر والمحافظة عليه. في كل الأحوال، الفعل مخاطرة ومبادرة ومبادأة وعملية تحقيق ما هو جديد.

فمن حيث هو مخاطرة ومبادرة أي من حيث هو تدخّل يُحدث تغييرا، يتحدد الفعل على أنه جماع الجهد الذي يصرفه الإنسان لينبسط والعالمَ تغييرا وتأويلا، فعلا وانفعالا في مسعى للالتقاء بمعنى أو لاستحداث معنى اصطراعي لا انفكاك فيه عن اللامعنى. فما يداخل الفعل من شطط وعنف لا يتنافى وتأكيد معنى للوجود الإنساني من خلال ما يُدخله الفعل من تغييرات يجريها الإنسان على ذاته وعلى العالم وتكون متوائمة مع ما يتحقق من غايات معقولة. فالفعل الباحث عن معنى هو الفعل الإنساني الذي يواجه الشطط (démesure , hybris) المتولد من الصراع بين الأفراد والشعوب. وبالتالي إذا كانت الشرور أو الأفعال القبيحة متولدة عن الإنسان وأفعاله

---

[1] J- P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p.56.

فالإنسان ذاته بأفعاله الجميلة بإمكانه القضاء على شرّيّة الأفعال. إذن، التباس الوضع البشري وتنقاصه وعرضيته وعدم اكتماله هي التي تحرّك الفعل التغييريّ، إذ لو كان الإنسان فاضلا بالتمام ولو كان العالَم خيّرا جملة لما كان ثمة ضرورة لا للفعل ولا لتقويمه أو الحكم عليه. وإذا كان الإنسان هو الكائن الذي يفعل فإن فعله هو الاعتراف بنقصانه. على أن النقصان والتناهي والمائتية ليست سوالب. إلا متى أوّلت مرادفة للعجز والوهن وسكون الهمة وموت الخاطر، وما لم تكن كذلك فهي مرادف المبادأة والفعل كحركة ذلك أن الثابت لا يفعل حتى وإن كان المحرك الذي لا يتحرك إذ تحريكه ليس صدورا عنه بل هو شوق به تتحرك الموجودات باتجاهه علها تحصّل بالمحاكاة التشبه بثباته. وقد ذهب أرسطو ذاته فيما يتعلق بالفعل كحركة- وهو بصدد الحديث عن الفضيلة كحدّ أوسط - إلى وجود وسط بين الإفراط والنقصان «في كل فعل سواء كان علميا أو غير علميّ وصُنْعيًّا أو غير صُنْعيّ ذلك أن الحركة متصلة والفعل حركة»[1]. إذن، الفعل حركة بدء دالة على حضور الفاعل الذي يغيّر ذاته بفعله وذلك هو ما نسميه الفعل المحايث (action immanente) ويغيّر الآخر المغاير للذات من جهة أن

[1] Aristote, *Ethique à Eudème*, trad. Vianney Décarie, Vrin- Paris/ Les Presses de l'Université de Montréal- Canada, 1984, II, 3,1220b26..
في نفس السياق يذهب الفارابي إلى تأكيد التلازم العلّيّ بين الفاعل والأثر الناتج عن فعله. وكل فاعل إنما يفعل بحركة ما عدا "ما هو كاف بجوهره وبما له من الوجود في أن يفعل آخر فليس يفعل ما يفعل ولا يلزم عنه ما يلزم عنه بأن يتحرّك أصلا". وبيّن ما في عبارة الفارابي من فرق بينه وبين أرسطو، فالمحرك الأول الأرسطي لا يفعل بينما الأوّل الفارابيّ يفعل وتلزم عن تمام وجوده وفعله موجودات أخر.(انظر، الفارابي، **فصول منتزعة**، م.م، فصل83، ص ص87-88.)

الفعل هو أيضا خروج من الذات وذلك هو الفعل المتعدّي (action transitive).

أما من حيث هو تحقيق للجِدّة فإن الفعل إبداع. بصيغة أخرى، الفعل جِدة تشاركية. إنه ولادة وفجائية وفرادة هي عجيبة البدء التي تمنح الفعل تجذره الأنطولوجي. فمع كل بداية يهل جديد حمال لممكنات واحتمالات ومنظورات يستحيل أن يتغلّق معها نسق أو ينتهي فيها تاريخ إلى سكون سعيد حتى وإن كانت سعادته آتية من عتوّ القوة ومن الذهان الهذائي للكِبْر ومن أرق وعرق الكادّين المكدودين ومن خوف الذين سيوفهم من خشب. فإذا كان الفعل هو الصيغة الإبداعية اللامشروطة من حيث هو بدء ولْدانيّ نؤنسن ونحتاز به جزءا من العالم الذي نحن جزء منه وبه نتعلم من نكون وكيف نكون إزاء الآخرين وإزاء ذواتنا، فلأنه في نفس الآن قدرة على التغيير والتغيّر وفق الأحوال والظروف والمعيقات، وانفتاح مكرور يستحيل إشباعه من كل الجهات، مقصدا وغاية ومسار تحقق، وذلك له من جهة صدوره عن هذا الكائن الزمني الذي لا يني يفاجئ ذاته بما لم يحتسب له. وما الفجائي الحادث ارتهان بمستقبل هو مصدر الكدورات والمكاره بل هو ما يهل في الاستهلال الذي لا يكون إلا راهنا. « فالعلامة الزمنية للفعل هي الحاضر المتجدد باستمرار... بالتعريف، الفعل يشارك في تقدم الوجود، وجودي ووجود العالم: فما يحدث يحدث في الحاضر وما أفعله أفعله في الحاضر. فللحاضر وجهان على الأقل: العَرَض والأثر(l'accident et l'œuvre). فهو من ناحية حاضر الحضور الذي لا رادّ له، حضورا مليئا لعالَم قائم هنا سلفا وهو في ما وراء كل انتظار وكل اقتضاء وكل بناء مثاليّ. لكن من ناحية أخرى أنا أفعل وأحدث حضورات في هذا الحاضر اللاإستنباطيّ»[1]. هذا

[1] Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Aubier, Paris1988 (1[ère] éd.1950), TI, p.191.

الحاضر يمكن اعتباره- وفقا لما يذهب إليه ريكور- حاضرا فينومينولوجيا يشكّل ممرا ومصدرا أو أصلا للماضي وللمستقبل، للذاكرة الحمالة للأسف والندم وجميل الذكر أو لعنة الذكرى وللانهمام الحمّال للرغبة والتوجس والانتظار. فمركزية الحاضر تتمثل في أنه أصل للانتظار ومعبّر للذاكرة[1]، ولذلك نجده حتى في مفصل الزمن الكوسمولوجي أو الفلكي والزمن المعيش أو زمن الحياة اليومية، إنه يناغم بين الأفعال والأيام وبين الطقوس والمواسم، إنه الزمن المحوري الذي إن لم يكن في البدء فهو على الأقل بدء في الزمن انطلاقا من حدث تأسيسي، هو للناس حاضر حي يؤرّخ به لما قبله ولما بعده وبه يصبح الزمن المعيش زمنا فلكيا والزمن الفلكي زمنا إنسانيا[2]. تلك هي قوة الحاضر كما كان أشار إليها نيتشة في إعلانه التوبيخ لمن لم يذمّ التاريخ وما ذلك لأنّا في غير ما حاجة إلى التاريخ وإنما لأن حاجتنا إليه مغايرة لحاجة «فكر التحليق» الذي تمنعه النزهة في «حديقة العلم» من المرور بهموم العالم. فـ «نحن في حاجة إلى التاريخ من أجل أن نحيا وأن نفعل وليس من أجل أن نتخلى كسلا عن الحياة والفعل أو أن نجمّل الحياة الأنانية والفعل الخسيس والفاسد»[3]. قوة الحاضر هي التي تواجه إغراءات الماضي كما الإغراق في إفراطات المباحث التاريخية المعادية للحياة بأشكال خمسة كان حددها نيتشة كالتالي: تعميق التعارض بين الجواني والبراني وبالتالي إضعاف الشخصية، توليد الوهم في عصر ما على أنه يملك أكثر من أي عصر آخر أرقى الفضائل وأندرها والتي هي

---

[1] انظر، Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p.290.

[2] انظر نفس المرجع، ص ص295-297.

[3] Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, trad. Henri Albert, Flammarion, Paris1988, p.71.

فضيلة العدالة، إرباك قوى الشعوب كما الأفراد. ومنعها من بلوغ تماماتها، تنمية الشعور بالعقم وتعزيز الإحساس بالتبعية إزاء ما فات وانقضى، تنمية عقلية الارتياب والصلف والتوجه تبعا لذلك جهة الأنانية المؤدية إلى شلّ وتخريب القوة الحيوية[1].

إذن، التأكيد على الحاضر ليس رفضا للتاريخ بإطلاق وليس تغليقا لممرات الذاكرة وإنما هو مدافعة عن الحياة في مواجهة الخصيان والذين بلغت شمسهم رأس الحائط والذين يسكّنون أواخر الكلمات طلبا للسلامة كما الواقفين على الحياد أو على الربوة عَسسا يحرسون " موضوعية " التاريخ. وفضلا عن ذلك فإن الفعل الذي تمّ أصبح منتميا إلى حتمية الواقع، أي أنه ما عاد بالإمكان نفيه أو تقويضه أو التخلص منه. بصيغة أخرى، ما تمّ وانقضى يخسر بعض الأساسيّ من خصائص الفعل مثل العرضية والعطوبية وثراء الإمكان وتكرار البدء التي تكون بها المنزلة الأنطولوجية للفعل منزلة قلقة. فالإعتراف بالعرضية وبالحدثية وبالجِدّة وبالفجائي وباللامنتظر هو اعتراف بالاقتدار وبما يمكن أن يأتي معه مما لم تألفه عادة ولم يسيّجه ابتسار. وإذا كان الكثير من الفلاسفة أغفلوا ذلك أو لم يدركوه فلأنه « **ولا واحد منهم بحث عن خاصيات إيجابية للزمن**. فهم يتعاطون مع التتابع كتماعٍ مخفق ومع الديمومة كحرمان من الخلود. من هنا يتأتى عدم وصولهم- مهما فعلوا- إلى إدراك الجِدّة الجذرية والفجائية»[2]، بينما الفعل هو هذه الطارئية وهذه الجِدّة. فبرغسون يدعونا إلى أن نتصور اليوم الفعل الذي سننجزه غداً. وإذا كان للمخيلة أن تسعفنا بما يمكن أن نقوم به من حركات فإنها عاجزة ولا ريب عن تحديد ما سنفكر به وما سنحسه ونحن

---

[1] انظر، نفس المرجع، ص112.

[2] H.Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF/Quadrige, Paris, 1993(1re éd.1938), p.10.. (التشديد من عند برغسون)

ننجز الفعل لأن الحال التي سنكون عليها تحمل كل ما عشناه مع ما ستضيفه لحظة الإنجاز من جدّة غير متوقعة[1]. لكن إذا كان برغسون يحيلنا إلى المستقبل ليؤكد دلالات الإبداع والجِدّة والفجائية فإن تلك الدلالات لا قيمة لها إلا في حاضر الفعل، أي لحظة وضع اليد في تقلقل طينة ما يتعيّن. إن هذه المنزلة القلقة للفعل هي التي تتآلف وما في الحاضر من بعد لاتزمنيّ يبجّل الحياة ويناوئ الابتسارات ويقطع مع الذحل أو الغلّ أو الاضطغان ويخلخل سيادة ثقافة تاريخية محض. لذلك «وحدها القوة الأعظم للحاضر لها حق تأويل الماضي: وإنه بأشدّ ما في ملكاتكم الأنبل من قوة تقدّرون ما في الماضي يستحق أن يُعرَف ويُحتفَظ به وتقدّرون ما هو عظيم حقا»[2]. وبهكذا شكل وحدها عظمة اليوم تقرّ عظمة الأمس. فمن قوة الحاضر تتأتى قوة إعادة تشكيل الزمن. قوة الحاضر المرادفة للمبادرة هي التي تمنح إطلالاتنا الإتيقية والسياسية على المستقبل قوة إعادة تحريك الإمكانات التي لم تتحقق في الماضي الموروث. ومع ذلك يجب التنبه إلى أن الفعل في الحاضر لا يعني البتة الفعل من أجل الحاضر وحده إذ لو كان كذلك لما كان فيه رجاء وأمل وانتظار وتوجس. إن القوة اللاتزمنية للحاضر هي «الفعل بشكل لاحاليّ (inactuel) أعني ضد الزمن وتبعا لذلك هي تأثير على الزمن وفي ما أرجو لصالح زمن مقبل»[3]. فإذا كانت الإنسانية هي حصيلة أفعالها فإن تطورها يمر حتما بتطور أفرادها على مستوى خصوصية أفعالهم مما يعني أنه ليس ثمة ما هو أكثر تلاؤما مع الاقتدار من البدء والتجويد وإعادة التأسيس. فالفعل الإبداعي الذي يؤكد به الإنسان ذاته هو الفعل الصدوق والعسير والمتجدد أما الأفعال النمطية والمكرورة فحمّالة اغتراب. وسواء

---

[1] انظر، م.ن، ص ص10-11.

[2] F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive* . م.م، ص 130

[3] نفس المرجع، ص73.

كان الفعل فعل إنتاج وتوزيع أو كان فعلا سياسيا، دينيا، اجتماعيا، أخلاقيا أو إستتيقيا فإن الاغتراب يحيله إلى النمطية أو إلى إتمام مهمة موجودة سلفا أو إلى المحافظة على القائم من الأمر وبذا يصبح الفعل غريبا عن الفاعل ويصبح الإبداع بدعة تُدان ويُردّ كل جديد إلى قدامة تحفظ التوازن.

فالفعل المغترب هو الفعل الزائف الذي يرتد إلى مجرد توسط بين الطبيعة والطبيعة، نعني مجرد محافظة على الحياة بتحويل الطبيعة الخارجية التي لا ننال منها إلا ما نلبي به احتياجاتنا الطبيعية مع فقدان الفاعل القيمة الإبداعية لفعله. بصيغة أخرى، إذا ما اختُزِل الفعل في العمل واختُزل العمل في الدورة التي لا تنتهي للإنتاج والاستهلاك، بل في الدورة التي يتضمن فيها الإنتاج ذاته الاستهلاك، فإن الأساسي حينها يصبح هو توفير لقمة العيش وحبس كل الاقتدارات في الدرجة الدنيا للمحافظة على الحياة. ولسنا نعني بذلك تحقيرا لقيمة العمل ولكننا نشير إلى ظاهرتين اغترابيتين وحسب. أولاهما هي ظاهرة تعملُق الإنتاج وغلبة القيمة التبادلية، وثانيتهما هي تحويل ما كان يسميه القدامى والوسيطيون حكمة منزلية أي تدبيرا اقتصاديا في المجال الخاص إلى قوة تتحكم بالحكمة المدنية أي بتدبير الشأن العام جملة وبما يقتضيه من ضرورة عدم الانحباس في دائرة الوجود البيولوجي الذي تكاد تجهز فيه المنتجات على منتجيها. فإذا انضاف إلى ذلك تعدد الوسطاء والمضاربين والتجار فضلا عن أهداف مراكمة الثروة والدخول في دورة الاستهلاك، اغترب الإنتاج في عدم وعيه بذاته واغتربت الأنشطة الروحية في التقبلية والسكونية أو في الجلوس على الربوة في أفضل الأحوال. وحتى إذا فُهِم الفعل على أنه فعل من أجل الوجود أو من أجل الملكية فإنه يظل فعلا مغتربا كما يقول سارتر، لأنه في الحالة الأولى يعبّر عن ماهية مقطوعة عن المشروع وعن الوجود العينيّ وبذلك يفقد الفعل جِدّته ويلتغي أو يلغي ذاته بمجرد وصوله إلى تحقيق الهدف الخارج

عنه وهو الوجود، وفي الحالة الثانية تتماهى الذات مع الموضوعات ويتلاشى الموجود لذاته في الموجود في ذاته إذ يبحث الوعي عن ذاته في الأشياء دون أن يجدها فيها ويبحث عن إدراك مساهمة الأشياء في الذات دون التمكن من اكتشاف تلك المساهمة[1]. وعليه فإنه ما عاد في فهمنا للفعل اليوم أن نواصل ذلك التمييز اليونانيّ الذي كنا أشرنا إليه بين الصنع والفعل بل الصنع ذاته أو الإنشاء يتضمنه الفعل. فالصنع الذي عنه ينتج الأثر هو فعل إنساني في العالم يعود ليؤثر عينيا على الصانع ذاته، ذلك أنه وإن كانت مشاريعنا مستقبلية فإن إتمامها لا يكون إلا في الحاضر المتعين الذي فيه يهل كل جديد. لذلك علينا الاعتبار بثلاث دعائم: الأثر والغاية والفاعل كما بيّن دافال. الغاية هي التي يقصدها الأثر أو نتاج الفعل ويعطيها معنى على أن الأثر هو أثر لفاعل يخطط ويقصد إلى غاية ويعمل على تجسيد المخطط أما الأثر فهو النتاج الفني والأدبي والعلمي والاقتصادي والسياسي والأخلاقي عندما نستطيع أن نعيّن لهذا الأثر فاعلا معينا. ومع أن مفهوميْ العلة والمعلول يجب أن يكون لهما هنا معنى موسّعا فإنه من الدقة بمكان القول إن الأثر يتميز بعلته كما بمفعوله: المفعول هو الغاية المرجوة أما العلة فهي الفاعل المنتج وبين العلة والمفعول يحتل الأثر موقعا وسطا: إنه ما به تحدد العلةُ المفعولَ ويجد الأثر في هذه الوظيفة الوسطية ماهيته التي تخصه. فالأثر الذي لا يقصد إلى أية غاية لا يستحق اسمه ذلك أن الغاية ملازمة للأثر بحيث تبدو وكأنها ليست غير تجسيد للأثر أو عكسيا لا يبدو الأثر غير آلية ساكنة لا معنى لها إلا بتصيّرها لأجل غايتها الخاصة أما الفاعل فلا يطال الغاية إلا من خلال الأثر والأثر ذاته هو تشكيل للشيء أو للمادة بالمعنى الذي تعبر عنه لفظة إبيخيمانون (upokaimenon)، وبالتالي

---

[1] انظر، J-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*، م.م، ص528.

فإنه ولا أثر ممكن دون تغيير لمادة- مقوّم(substrat) أيّا كانت دقة أو لطافة تلك المادة[1].

إذن، إذا كان الفعل تغييرا ومبادأة وإبداعا مستجدا فقد كنا أشرنا إلى أنه بخصائصه هذه هو مخاطرة ومبادرة. هو مخاطرة لأنه تجريب بدلالة الـexperere أي هو اقتحام للاحتمالات وللممكنات بما فيها من إمكانات الأمل والإخفاق. فالفعل على هذا النحو ليس تأملا لما كان تمّ إنجازه بل هو انخراط حيّ في حركة الحياة وبوصفه كذلك فهو حمال اتفاقات وبخوت واحتمالات ليس للتحليل أو التأمل أو حتى النظرية أن تحيط بها وتتحوط لها بتمام اليقين والوضوح. فالفعل يتضمن بالضرورة احتمالات النجاح والإخفاق وما لم يكن كذلك لن يكون فعلا إنسانيا إذ ليس فعلا هو الذي لا يختبر مفاعيل الزمن ولا ينخرط في قطع المسافات ولا يتدبر الوسائل ولا ينهم بالغايات، وليس فعلا هو الذي لا يخالطه العوز ولا يجترحه الجسد ولا يعتوره النقص ولا تواجهه المعيقات ولا يعمل فيه الفاعل على تيقيظ القوى ليدخل في الميسور كما في المعتاص من السبل وهو على غير يقين بما تؤدي إليه المخاطرة. إذن، إذا كان الفعل مخاطرة بما فيها من احتمال واتفاق وتصادف وتجريب وانتظار وانفتاح على الممكنات المتعارضة فلأنه في ذات الآن مبادرة ومبادأة.

لقد بيّنت حنة أرندت أن الفعل هو الأشد ارتباطا بالوضع البشري للولادة، والبداية الملازمة للولادة لا يمكن أن تكون ذات تأثير في العالم إلا لأن المولود الجديد يمتلك القدرة على مباشرة ما هو جديد أي هو يمتلك القدرة على الفعل. بهذا المعنى الذي للمبادرة يكون عنصر الفعل وبالتالي

---

[1] انظر، Roger Daval, *La valeur morale*, P.U.F, Paris, 1951, pp.30, 33-35

عنصر الولادة محايثا لكل الأنشطة الإنسانية[1] ذلك أن «كل آن من آنات الزمن التاريخي حيث يبدأ الفعل هو في نهاية الأمر ولادة وهو بذلك يقطع الزمن المتصل الذي هو زمن التاريخ بما هو زمن الإنجازات وليس زمن الإرادات»[2]. إذن، الفعل بمعناه الأعم هو ولادة ومبادرة وتعهّد وقد كنا بيّنّا ذلك من خلال ما يشير إليه الفعل الإغريقي أركاين (archein) الذي من دلالاته البدء والقيادة وسياسة الأمر وما يشير إليه الفعل اللاتيني agere الذي يدل على البدء والحركة.

فإذا كان زمن الفعل هو الحاضر والحاضر بدءٌ فإن البدء جِدّة والجِدّة فعل بداية وذلك الفعل هو المبادرة التي تحدث تغييرا في الذات وفي العالم. ولعله بالإمكان الإشارة مع بول ريكور إلى أربع خصائص للفعل كمبادرة: الخاصية الأولى هي خاصية **الاستطاعة** التي لها ميزة إيضاح الوسيط الأصلي بين نظام العالَم ومسار المعيش وهذا الوسيط هو الجُسْدان أو الجسد الخاص الذي ينتمي في نفس الآن للنظامين الفيزيائي والنفسي، الكوني والذاتي. فالرابطة بين الحاضر الحيّ والآن أيّا كان، تتم فعليا في المبادرة التي موقعها هو اللحم (la chair). الجسد الخاص بهذا المعنى هو المجموع النسيق لاقتداراتي ولتقبّليتي وانفعالي. وانطلاقا من نظام الممكنات الذي هو اللحم ينبسط العالم بوصفه مجموع الوسائل المعيقة أو الطيّعة ويتمفصل مفهوم الظّرف هنا مع مفهوم الاقتدارات والانفعال على أنه ما يحيط قدرتي على الفعل. الخاصية الثانية هي التي يمكن تسميتها **دلالية الفعل**، أي دراسة الشبكة المفهومية التي ينخرط فيها الفعل الإنساني: المشاريع والمقاصد والبواعث والظروف والمفاعيل الإرادية واللاإرادية وفي صلب هذه

---

[1] انظر، Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*، م.م، ص43.

[2] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Le livre de poche, Paris, 1990 (1ère éd. Martinus Nijhoff, 1971), pp.51-52.

الجمهرة يتبدى الفعل على أنه ما يمنع الواقع من أن تكون له قدرة مراقبة كلية من حيث أن الفعل بدء ومبادرة لها فجائيتها التي قد تأتي بغير ما كنا ننتظر. الخاصية الثالثة هي خاصية **التدخل** ومفهوم التدخل مرادف لمفهوم المبادرة وهو يتمثل في الربط بين القدرة على الفعل التي يدركها الفاعل بشكل مباشر وبين الروابط الاشتراطية الداخلية لنسق ما. فكأن الرابطة هنا هي رابطة بين الفعل والسببية وهي رابطة تعود فيها الكلمة الفصل إلى الفعل المنخرط هو ذاته في اكتشاف الروابط السببية وإلا فقدَ الفعل تعريفه كمبادرة. الخاصية الرابعة هي الخاصية **الإتيقية**. فمن يتحدث عن المبادرة لا بد أن يتحدث ضرورة عن المسؤولية ذلك أن الفعل محكوم بقواعد ومعايير وتقويمات وبشكل عام هو محكوم بنظام رمزي ينزّل الفعل في حيّز المعنى وعليه يتوجب التفكر بالمبادرة من زاوية الفعل المعقول. فالمبادرة التزام بالفعل وبالتالي هي عهد أقطعه على نفسي بصمت وأتعهد به ضمنيا إزاء الآخر. بهذا المعنى، العهد أو الوعد هو إتيقا المبادرة ونواة هذه الإتيقا هي تعهد المرء الوفاء بالوعد وبذا يصبح الوفاء بالعهد هو ما يضمن أن يكون للبدء مآل وتتمّة وأن تستهل المبادرة فعليا مجرى جديدا للأحداث والأشياء.

هي ذي الخصائص الأربع للمبادرة: **الاستطاعة** نعني الإمكان والاقتدار والقدرة؛ **القيام بالفعل** بمعنى أن كينونتي هي فعلي؛ **التدخل** بمعنى رسم الفعل وتنزيله في مسار العالَم تنزيلا يتطابق فيه الحاضر والآن؛ **الإيفاء بالعهد** وهو ما يقتضي مواصلة الفعل والدأب عليه والاستمرار فيه[1]. إذن، على الصعيدين الفردي والجماعي يعبّر الفعل عن تلازم الاقتدار والالتزام تلازما لا فكاك منه. الاقتدار هو استطاعة الفاعل متجسمة في المبادأة

---

[1] انظر، Paul Ricœur, *Du texte à l'action*، م.م، ص ص298-301.

والمغامرة والمخاطرة التي هي جميعها مرادفة للتدخل الاستهلالي الذي يحدث تغييرا، والالتزام تعهد واضطلاع باختيارات عينية تترجمها أفعال يُلزِم الفاعل نفسه بما يقتضيه اختيارها مضطلعا في ذلك بمسؤوليته عنها وعن شروطها ومجرياتها واستتباعاتها.

كما تبيّن إذن، الفعل لا يتم أبدا في العزلة ولا يصدر عن إرادة الفاعل ومقاصده وحدها بل هو منخرط في العالم وفي الكيفية التي نفطن بها العالم وفي جملة الاقتضاءات التي ليس للفعل أن يتم من دونها، ذلك أن « الأفعال إنما ينبغي أن تُقدَّر كميتها في العدد والمقدار وكيفيتها في الشدة والضعف بحسب الإضافة إلى الفاعل والذي إليه الفعل والذي لأجله الفعل وبحسب الوقت وبحسب المكان»[1]. فمتى قيست الأفعال وقُدّرت بأحوالها كان المعيار الذي به نقدّر الأفعال ملتزما بتلك الأحوال من زمان ومكان ووسيلة وغاية وفاعل وآخرين يتمّ معهم الفعل أو يتوجّه إليهم. حينئذ نكون قد وقفنا على ما هو الفعل وعلى البواعث التي تسوق إليه وعلى الكيفية التي يتمّ وفقها وعلى الفاعل الذي يعزى إليه. ففي نفس الآن يعيّن العزو (imputation) إحالة حدود الشبكة المفهومية للفعل إلى مرتكزها أي إلى الفاعل، وبالمقابل تتحدد الإجابة على سؤال: من الفاعل؟ بإيجاد إجابة على مجمل الظروف الحافة التي كنا أشرنا إليها. وتبعا لذلك يكون للعزو بعد إتيقي بما فيه من دلالات المداولة والتعقل والتدبير وما ينتج عنها من قرارات واختيارات تحدد الفعل المرغوب ذلك أن للعزو علاقة بإلزام الذات ذاتها إذ الشخص هو الذي يلتزم بالفعل طبقا لهذه القاعدة أو تلك و«هكذا يتعين في نفس الآن المسموح والمحظور من جهة الأفعال والمحمدة والمذمة من جهة الفاعلين. ثمة إذن مفترض مضاعف يقع الإضطلاع به، نعني أن الأفعال تقبل الخضوع

---

[1] الفارابي، **فصول منتزعة**، م.م، فصل19، ص38.

لقواعد والفاعلون يمكن عدّهم مسؤولين عن أفعالهم [وبالتالي] يمكن أن نسمي عزوا الفعل الذي به نعتبر فاعلا معينا بمسؤولا عن أفعال تُعَدّ هي ذاتها مسموحة أو محظورة»[1]. على أن المسؤولية من جهة إتيقية ليست مسؤولية صورية وليست مجرد مسؤولية حقوقية على ما تمّ من أفعال وحسب وإنما هي كذلك مسؤولية إزاء المستقبل، أي إزاء ما سنقوم به من أفعال مثلما بيّن ذلك هانس يوناس، وليست مسؤولية عن تصرفاتنا وحسب وإنما هي كذلك مسؤولية إزاء ما يتطلب تدخلي الفاعل في دائرة نفوذي التي يحتاجها الآخر أو أهدد أنا بها الآخر. وبهكذا شكل يصبح نفوذي مسؤولا موضوعيا عما أُنيط أو تعلق به، وتلك الموضوعية التي للآخرين وللموضوعات هي التي تكسر شوكة أنانية النفوذ أو النفوذ الأناني. فـ «طلب الشيء من ناحية مع خاصية عدم ضمان وجوده، والوعي بالقدرة من ناحية أخرى مع المسؤولية عن سببيتها، يجتمعان في الإحساس بالمسؤولية، ذلك الإحساس المؤكد للذات الفاعلة والمتدخل سلفا بشكل دائم في كيان الأشياء...[إلى حد أنه] يمكننا القول دون تناقض إننا مسؤولون حتى عن أفعالنا اللامسؤولة... على أن يقع هنا إقصاء المعنى الصوري للفظة "اللامسؤول" = العجز عن تحمّل المسؤولية وبالتالي عدم استطاعة أن يُعدّ المرء مسؤولا»[2]. فأن نكون مسؤولين حتى عن أفعالنا اللامسؤولة معناه الاعتراف بتعقد مكونات الفعل من دوافع وبواعث ومقاصد واعية وغير واعية وإرادية وغير إرادية وضرورية وعرضية.

ومع ذلك، أن يُعدّ المرء مسؤولا فذلك يتطلب أن يكون مستقلا على أن لا تكون استقلاليته مجرد محمول من محمولات العقل لشخص غير محدد

---

[1] Paul Ricœur, *Soi- même comme un autre* .121م.م، ص

[2] Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. Jean Greisch, Flammarion, Paris,1998(1re éd., Cerf,1990), p.183.

وخاضع لأوامر العقل المشترع. إن الاستقلالية هي استقلالية الشخص بتمامه- وسنحدد في الفصل الثالث دلالة الشخص-، استقلالية تمكن من التمييز بين الأفعال ومن تقويمها، تمييزا وتقويما ينتمي بهما الشخص وفعله المعزوّ إليه إلى مجال القيمة وبالتالي إلى حيز الإتيقا. فالاستقلالية هنا هي شرط العزوية، إلا أن الاستقلالية ليست مرادفة للفردانية بل هي قائمة بالأصل في مبدإ شراكة تآزرية يقضي بمسؤولية مشتركة ليست هي مجرد تجميع لمسؤوليات الأفراد أو مجرد التزامات ثنائية بمقتضاها يلتزم أو ينكر المتعاقدان البنى الأكسيولوجية والحقوقية التي قامت عليها تلك الالتزامات، وإنما على العكس من ذلك، المسؤولية الخاصة للفرد تُلزمه كذلك بمسؤوليته المشتركة المتعلقة بتحقيق أو بعدم تحقيق تلك البنى الأكسيولوجية والحقوقية. وبالتالي فإن ما يؤسس في نفس الآن للاستقلالية وللمسؤولية ليس هو الفردية المفترضة لكائنات بشرية عاقلة ومشترعة ومستقلة الإرادة بفعل مشاركتها العاقلة في فعل الاشتراع بل هو فعل التفريد البيولوجي والثقافي المتجذر أنطولوجيا في الطينة الماقبل فردية هو الذي يؤسس للاستقلالية وللمسؤولية شأن تأسيسه للمرور المتعاكس الذي يلغي الأسبقيات بين الفردي والجماعي. فالأمر يتعلق إذن بانبثاق هذا الذي اعتدنا تسميته **حسا مشتركا**. على أن الحس المشترك ليس حسا سادسا يوحّد في الفرد حواسه الخمس لتمكينه من الإدراك وحسب بل هو بالأصل حس جماعي ووجهة مشتركة ومعنى مقتسَم، تتشكل بدءا منه هيئات مستقلة لمواقف مخصوصة تعضد استقلاليتها جملة المعيش العائدة إلى كل فاعل، مما يعني أن مفتاح الاستقلالية لا يكمن في فردانية تتمثل ذاتها أسا معاديا للمشترك ولا في عقل يشترع دون المرور بالعالم وكثيرا ما تبيّن أن تشريعه هو هذيان أخطل ولا في إرادة غالبا ما يقع تجنيدها فتريد دون علمنا.

الاستقلالية كما المسؤولية يستمر تأسيسهما في الوجود المشترك الذي تنحبك فيه كل العهود والمواثيق سواء وقع الإيفاء بها أو وقع إلغاؤها أو خيانتها. إذن، التزام الفاعل وترجمة الالتزام إلى أفعال وعَزْو تلك الأفعال إلى فاعل أو إلى فاعلين، ذلك هو ما يعبّر عنه الاقتدار المرادف لإرادة الفاعل الذي حتى وإن كانت الأفعال لا تتوقف على إرادته وحدها فإنه عليه وحده يتوقف فعل الإرادة. على أن فعل الإرادة ذاته يحتاج- من بين ما يحتاجه- إلى غاية يأملها وإلى قدرة تعمل على تحقيقها دون أقنمتها وإلى ضرب من الانقلاع الذي يكسر دائرة المعطى وإلى حيوزات ينبسط فيها الفعل وإلى محلات يعرض فيها ذاته وإلى مواقع يطلع منها في نجمه وإلى فضاءات تتبدى فيها آثاره وإلى أمكنة تتم فيها صراعاته ومواجهاته وحروبه. ولذلك كان لا بد من التفكر بالمكان ما هو. فأبسط ما تقتضيه فينومينولوجيا الفعل هو التفكر بفضاء الفعل.

الفصل الثاني

فضاء الفعل

1. دلالات المكان

كان باشلار يقول: «علينا أن نقوم بمسح تحليليّ لكل الأماكن التي تدعونا إلى خارج ذواتنا...فثمة أحلام يقظة الإنسان الذي يمشي وأحلام يقظة الطريق.. عندما أعيش ثانية وبشكل ديناميّ الطريق التي"تتسلق" الرابية أكون على يقين أن الطريق ذاتها لها عضلات وعضلات مضادة...فالمكان يستدعي الفعل ومن قبلِ الفعل تعمل المخيلة، إنها تحشّ وتحرث. لذا علينا أن نقول منافع هذه الأفعال الخيالية»[1]. كما للطريق عضلات، للوعي عضلات وللمخيلة هرمونات هي العناصر الطبيعية. فعوالم الطبيعة والوعي والمخيلة عوالم مادية ديناميةـ عوالم جَهد وكدح ومصابرة ومقاومة لصلابة المادة كما لِعَنَتِ الواقع. إنها عوالم فعل. ومن يفعل غير من يثق بالعالَم؟ ومن يبني العالَم غير الذين قُدّوا من نفس أرومته وغير الذين يستقر فيهم وجود المكان؟ ومن يعبث بالرقباء غير من تكثّرت طرقاته ومفترقاته وكان هو ذاته على بينة من الممرات الغامضة والتقسيمات المريبة والجدران المغلقة؟ ومن ينتصب كيانه شاقوليا غير من حمل جسدُه خارطة الحياة تعبق برائحة الأماكن وتكتظ بزوايا العزلة وتفتح على ضجيج الساحات العامة وتلتفّ كالعشَقة على جدران البيوت وعلى سطوح الذاكرة؟ ومن يتوغل في تفاصيل معمار الأحياء وقبور الأموات غير من عركه اللسان وأثخنه ملمس المواد في أرض العيال الذين تنوء أنطولوجيتهم بثقل الخوف والقهر وتتوهّج بالمقاومة التي تكون بها إتيقا الفقراء فضاء مشاركة كونية؟ هو ذا بعض ما يوحي به المكان الذي قليلا ما تم الالتفات إليه دون سحبه جهة الزمان وقليلا ما انشغلت به الفلسفة إما

[1] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Quadrige/PUF, 1989(1ère éd. PUF, 1957), pp.29-30.

لأنها تعتبره وحدة موضوعية لا ضرورة لمقاربتها نظريا وإما لأنه يفتقر إلى الأهلية الأنطولوجية والإبستيمولوجية التي تجعل منه موضوع تفلسف. ومع ذلك كان ثمة لحظات في تاريخ الفلسفة استدعِيَ فيها المكان دون إخضاعه لهيمنة الزمان. كان ذلك مع السفسطائيين وفي **طبيعيات** أرسطو وبشكل أقل في **نقد العقل المحض** لكانط الذي كان درّس الجغرافيا لفترة، وبأكثر قوة في الفينومينولوجيا وفلسفات الفرق.

ونحن إذ نتفكر اليوم بهذا المفهوم دون قرينه- نعني الزمان- فما ذلك على جهة التفضيل أو على جهة النسيان وإنما لأربعة اعتبارات: **أحدها** راجع إلى أن التعاطي مع الزمان حاضر في كل دلالات الفعل، **وثانيها** متعلق بالانفكاك عن انشغال عربيّ استمر طويلا هو الانشغال بالتراث وما يعلق به من دلالات الهوية والزمان والزمنية والتاريخ وما يساوق ذلك الانشغال بالتراث من انشغال عن الجغرافيا أدى إلى تورم تاريخ دون خارطة. فالفكر الذي يرفض التموقع ولا يسلّم بخارج هو منه كحبل الوريد ولا يلتفت لا إلى حركة رماله وتعدد ألوانها ولا إلى ما يطلع منها من لُدَد وغرابيب، فكرا لا يلفحه الشلوق ولا يسرّح بصره في السباسب ولا يتشكل هو ذاته طية طالعة من نشيد الزنزانات ومن عرق الذين لعرقهم لون الصدإ وطعم الحنظل في الأمكنة المُرَسْمَلة ولون ما تنبته الأرض يفلحها أهلها ويذهب حكم الصبيان بطلعها، هو الفكر الذي لا يلتزم بما يدفعه إلى التفكير. والفكر الذي يجبره أهله أو الآخرون على هجران مواقعه تتقلص خياراته فيلجأ إما إلى المخاتلة والتلدد وإما إلى البطالة وإما إلى تقويض ذاته. على أن الذي يشغلنا ونحن نلتفت إلى الجغرافيا بخرائطها ومسافاتها وفسحها واتساعاتها مع ما تقوله من مخيال المقدس والمدنس وما يكونان عليه هما ذاتهما من تداخل وتعقّد لا تقوله هذه الثنائية إلا اختزالا، ليس هو الهاجس الأنتروبولوجي أو التاريخي- على أهميتهما- اللذان يبحثان كل على طريقته

في بنية المدر والحضر وفي موقع المقبرة وفي مركزية المسجد الجامع وفي تحول المركز من مركز ديني إلى مركز سياسي. كما التحول من هستيا إلى **الأغورا** في اليونان القديم، وفي ما يُعدّ فضاءات عمومية كالسوق والحمّام والمقهى، فذلك انشغال يعود فيه الأمر إلى أهل الاختصاص، أما نحن فشاغلنا آخر هو الفضاء الذي تدخل فيه الحياة كتنقيط للحيوزات بين الغفلية والفرادة. الفضاء الذي يعنينا هو«النازف بامتياز، بالمعنى الذي نقول فيه عن جرح إنه نازف،... بفضله هم [الآخرون] يأتونني ويهاجمونني أو يحتضنونني: إنهم **حاضرون** لديّ»[1]. هذا الحضور، في سطحيته أو في أفقه الذي تبرقع، في تجسده أجسادا علامية أو عالمية، في تبدّيه ثنايا ومسالك تنحفر في أنحاء الروح أو في إقباله حدثا هرمينوطيقيا، نريده- إن كان لنا أن نريد- إقبالا فريدا لفضاءٍ- ولِمَ لا يكون عربيا؟- هو ذاته مفرد في عرائه المهتاج. أما **الاعتبار الثالث** فمتعلق بمسألة منهجية ذلك أن أهمية خدمة مفهوم ما، لا تعود إلى استحضاره أو إلى عدم استحضاره بقدر ما تتحدد بضرورة أو بعدم ضرورة صلوحيته لبلورة موضوع البحث وبما أن موضوع بحثنا هو الفعل فإنه يستدعي أول ما يستدعي ضرورة استحضار المكان الذي هو أجسادنا شأن ما هو موقع الحركة والتغيير ومحل الصراع ومغالبة القوى الغشمية. **رابع الاعتبارات** أما هو- ولعله أهمها- فيتعلق بضرورة معرفة المكان بل وبمعرفة كيف نفكر به لنتمكن من توظيفه تبعا لمختلف الممارسات والأهداف. فالمطالبة بفضاء لفعل الفكر ولكل فعل هي مطالبة بالحرية بدءا، ذلك أن فضاء الفكر مرادف لحريته التي هي حركته في تنوع الوجهات ما لم تحْجر عليه القوى العاملة على تقليص المساحات. فالمكان فضلا عن كونه فضاء يتنزل فيه الفكر هو في ذات الآن هذا الذي

[1] Jean-François Marquet, *Singularité et événement*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p.184 (التشديد من عنده) .

ينفتح بين الحدود لتفجير صمم الداخل والخارج. إذن، المكان المتشكل حيوزات ومواقع ومحلات وأقاليم هو الذي فيه ينبسط فعل التفكير بل وكل فعل.

إذن، التفكر بالمكان ليس عملا نافلا حتى وإن اكتفى بتنزيل المكان مقوّما للإنشاء والتأسيس في مسار الكينونة وفي صيرورة الكائنات كما في الفعل والانفعال والبناء. فالقرون الوسطى استعملت لفظ المكان (spaze) لا لتعبّر عن الامتداد وحسب بل كذلك عن الآن الزمني وقد تواصل هذا الإستخدام حتى القرن السابع عشر كقولنا " في غضون لحظة" (l'espace d'un instant). ولسنا نبحث من خلال هذا الاستعمال عن إلحاق الزمان بالمكان ردا على تبعيةِ المكان للزمان التي نظّرت لها الفلسفة طويلا وإنما همّنا بيان انخراط الزمان في مكانه إذ ما معنى أن يحيا الإنسان غير أن يرتسم كيانه في إقليم أوفي محل يكون له فيه معيش وإقامة وملجأ؟ وما يمكن أن يكون الوجود دون توجه ودون وجهة؟ وكيف نكون دون أن نتنزل منازلنا؟ ولِمَ الصراعات والمواجهات لو لم يكن المكان رهانا بين الأفراد والشعوب والأنظمة التي تتنازع الهيمنة عليه؟ ولِمَ الحديث عن عالم أول وثان وثالث وحتى رابع وعن مركز وهامش وعن شمال وجنوب وعن شرق وغرب لو لم يكن المكان هو الرهان؟ كيف نفهم المكان- الإشهار وإيديولوجيا المكان- السياحة التي تحوّل المكان إلى مادة استهلاكية شأنه في ذلك شأن أي منتوج يُسوَّق ويُستهلك؟ بِمَ نفسر تنامي الحركات البيئية والدفاع عن الطبيعة؟ وكيف التعاطي اليوم مع الإعلام والتجارة الإلكترونية والسرعة المتعاظمة لحركة رأس المال والإبحار على شبكات الأنترنات دون مفهمة ليونة وملاسة الفضاء السبيرنيتيقي؟ بل وقبل ذلك كله كيف الفكر وكيف الفعل اظّهارا وانبساطا دون مكان؟

لا ريب أنّا كثيرا ما نستخدم لفظ المكان بدلالات كثيرة منها المجازي ومنها العائد إلى تنوع زوايا النظر التي منها يتم التناول. فمجازيا نتحدث عن فضاءات كثيرة كفضاء الخطاب وفضاء الكتابة وفضاء الداخل وفضاء الإبصار وفضاء اللحظة وغيرها من هذه الاستعمالات المجازية. أما من جهة تنوع زوايا النظر فالاهتمامات جزئية تبعا لطبيعة الهدف الذي ينشده البحث ولذلك يتم الحديث عن الفضاء الإيكولوجي والفضاء الاقتصادي والفضاء الاجتماعي والفضاء الفكري والفضاء الثقافي وغيرها من الفضاءات. لكن، أما من وصل بين هذه الاستعمالات يمكّن من الحديث عن فضاء شامل؟ « بإمكاننا أن نسمي اليوم مكانا كل جملة علاقات سواء تعلق الأمر ببنية هذه العلاقات ذاتها أو بالمجال الذي يحتويها وحسب حتى وإن كان مجردا»[1]. هذا التعريف العام بالإمكان تطبيقه على مختلف الفضاءات التي يمكن التمييز بينها- لأسباب منهجية- كالتالي:

أ) الفضاء الطبيعي: يُعرّف الفضاء الطبيعي بالتوافق القائم ضرورة بين الخصائص الفيزيائية والأنواع الحية التي يحدد كل منها لذاته إقليما. فالفضاء الطبيعي هو كلٌ ناتج عن علاقات الترابط الدينامي بين عناصره التكوينية التي هي الخصائص الفيزيائية أو المدى الجغرافي (le biotope)- من حيث هو المدى الذي تتيسر فيه الحياة لجماعات من الكائنات الحية وفقا لشروط تتناسب وكل جماعة مثل الحر والقرّ والجفاف والتشميس والضغط الجوي ورطوبة الهواء وغيرها من العوامل المناخية- وجملة الكائنات الحية أو الوحدة الحيوية (la biocénose) من حيث هي توافق أو توازن نباتي- حيواني[2]. بصيغة أخرى «الفضاء الطبيعي هو كلٌ موضوعي تمكّنه جملة

---

[1] Pierre Greco, *Structures et significations*, éd. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris,1991, p.285.

[2] انظر، Hildebert Isnard, *L'espace géographique*, PUF, Paris,1978, p.17

علاقات الترابط بين مكوناته الفيزيائية والحية من تنظيم ذاتيّ يظل مستقرا بواسطة تعديلات ذات مفاعيل رَجعية»[1].

ب) الفضاء الحيويّ: هو الفضاء المقسّم إلى مناطق جغرا- حيوية يتلاءم كل منها وتجمعات مخصوصة من النبات والحيوان. ففي مجاله الحيوي يجد الحيوان- بما في ذلك الإنسان- كنّه ومعاشه وتوالده كما المدّخَر الذي يمكنه من استقلالية نسبية إزاء مخاطر محيطه. بل بإمكاننا الذهاب أكثر من ذلك إلى حد القول مع أردري إن«الإنسان حيوان إقليميّ»[2] ذلك أنه لا وجود لجماعة أو لمجتمع بشريّ دون مكان أو فضاء يخصه هو إقليمه ومجاله الحيوي. إلا أن عبارة المجال الحيوي اتخذت أبعادا إيديولوجية وسياسية واقتصادية ليصبح هذا المجال هو الكائن في أصل الوطنية والقومية بل وحتى العنصرية، وعلى أساسه تشكلت المباحث الجغرا- سياسية لتبرير الحروب العدوانية. ففي مناخ المدّ الجرماني مثلا أنجز فريدريخ راتسل (Friedrich Ratzel، 1844-1904) **جغرافيته الأنتروبولوجية** المرتبطة شديدا بـ**جغرافيته السياسية** وهو عمل سيتواصل تأثيره حتى اليوم على الجغرافيا البشرية وهو الذي منه استعار الجنرال كارل هوشفر(Karl Haushofer، 1869-1946) مفهوم الفضاء الحيوي (*Lebensraum*) ليمنح الجغرا- سياسة غداة الحرب العالمية الأولى دفعا حاسما. بل لعله ليس من المستبعد أن تكون تصورات هوشفر مصدرا أساسيا من مصادر الهتلرية خصوصا وأن علاقة هوشفر بهتلر كانت قد توطدت منذ سنة 1923[3]. ومع

---

[1] م.ن، ص21.

[2] R. Ardrey, *L'impératif territorial*, éd. Stock, Paris,1967, p.91.,cité par Hildebert Isnard, *L'espace géographique*, p.24 .

[3] انظر في ذلك، Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Maspero, Paris,1976, p.9

ذلك فإن هذا الاستثمار الإيديولجي والسياسي والحربي للجغرافيا ليس وليد الأزمنة الحديثة وحسب بل كثيرا ما أضفت وتضفي الأساطير والأديان هالة من القداسة على هذه المجالات الحيوية بوضعها تحت رعاية الآلهة وبإحاطتها بالكثير من الطقوس وبإلزام الناس بمعرفتها واحترامها.

ج) الفضاء الجغرافيّ: هو الحيز الذي تعمل المجتمعات على تهيئته وتدبيره وفقا لما يتلاءم والصورة التي يشكلها كل مجتمع عن ذاته. وتبعا لذلك يكون الفضاء الجغرافيّ نتاجا اجتماعيا هو حصيلة العمل الجماعي الذي يحقق به المجتمع أهدافه ومنافعه وأشكال انتظامه في مختلف حالاته وأطواره. فالفضاء الجغرافي « ينتج عن المبادرة الإنسانية ويعبّر عن المشروع الخاص بكل مجتمع. إنه لا يتكيف والفضاء الطبيعيّ بل يستعمله كمقوّم ليغيره ويهيئه لصالح تحقيق المقاصد البشرية... الفضاء الجغرافيّ في توازن غير قار: فهو لا يستمر إلا بالتدخل الدائم للإنسان وكل تراخ في الاعتناء به يؤدي إلى خرابه»[1]. ولعلنا لسنا نجد تعبيرا أفضل عن ضرورة التدخل الإنساني في حفظ الفضاء الجغرافي الذي هو فضاء العمران مما كان تنبه إليه ابن خلدون في حديثه عن الكسب والرزق والمتموّل نعني تحصيل الحاجات والضرورات وكل أحوال المعاش التي يلزم فيها العمل حتى وإن كانت بغير سعي مثل المطر فإنه لا بد فيه للإنسان من سعي معه ليأتي أكله. فالفضاء الطبيعي كمعطى أوليّ تستحيل استفادة المكسب والقنية والذخيرة منه بل يستخيل صلاحه ودوامه مع قلة الأعمال الإنسانية «حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها في القفر لما أن فور العيون إنما يكون بالإنباط والامتراء الذي هو بالعمل الإنساني؛ كالحال في ضروع الأنعام، فما لم يكن إنباط أو امتراء نضبت وغارت بالجملة، كما يجف الضرع إذا

---

[1] م.ن، ص41.

تُرك امتراؤه. وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لأيام عمرانها ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كأنها لم تكن.»[1]

د) الفضاء كبنية وكتنظيم: يتبدى لنا المكان في صيغته الأقليدية نعني بأبعاده الثلاثة كنظام محايث للعالم وكبنية تتوزع فيها العلاقات تنظيميا بين الكائنات والأشياء. فاحتلال الأشياء لحيوزاتها كما صدور السلوكات عن عضوياتها وكما تَعيُّن نتاجات الصناعة الإنسانية في مواضعها، كل ذلك يشهد على المكان ناظما وعلى قسمته تنظيما. فالكائنات الحية على سبيل المثال يهيئ كل منها فضاءه الخاص سواء كان ثقبا أو جحرا أو وجارا أو عرينا أو مغارة أو قصرا مع ما يتوفر في ذلك الفضاء وفي ما يحيط به من توفر الأمان وتوقي المخاطر ومن استقلالية أو تبعية تتشكل هي ذاتها وتنتظم حول محور قسمة المكان بين مهيمن وخاضع وبين منطقة متاحة وأخرى محظورة. فقسمة المكان بالطبيعة أو بالصناعة هي تعبير عن التنظيم والبناء والاتجاهية حتى أن الإنسان ذاته لا يكون إنسانا على الحقيقة ما لم يتبين وجهات جسده ووِضعة ذلك الجسد. لكن الوضع والوضعة والتناسق والبناء وتحديد الوجهة ليس لها أن تكون جميعها إلا في المكان ككل أو كنظام وهذا « المكان الشامل وإن كان يفلت من إدراكنا الخُبْريّ ويظهر لنا بالأحرى كمفهوم فإنه هو الذي يمثل الواقع بينما أجزاء المكان التي تبدو لنا أكثر عينية بقدر صغر حجمها فإنها تمثل فعليا ما هو مجرد من حيث أن قيمتها النظامية لا تكمن في الشيء كما يتبدى لنا بل في القيمة النسبية داخل نظام أشمل»[2].

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979، المجلد الأول، البـــاب الخامس، الفصل الأول، ص681.

[2] Milton Santos, *Espace et méthode*, traduit du brésilien par Marie-Hélène Tiercelin, Publisud, Paris, 1989, pp.22-23.

2) تجربة المكان

إن التمييز الذي أجريناه منهجيا بين مختلف الفضاءات بيّن لنا أن الفضاء أيّا كان ليس محايدا وأن علاقة الكائنات به ليست محايدة أيضا ومن باب أولى أن لا تكون علاقة الإنسان بالمكان علاقة حياد أو سيانية أو عدم اكتراث. فنحن المكان وفي المكان والمكانَ وحتى علاقتنا بالأمكنة المبنية كالمكان الفيزيائي والمكان الرياضي مثلا إنما هي علاقة طالعة من هذا المكان الأصلي السابق عليها .وعلى تحليلات وتصورات واختزالات العلوم المهتمة بها. وعليه فإن تجربتنا للمكان لا تُختزل في تصوره فضاء طبيعيا أو حيويا أو جغرافيا أو تنظيميا أو أسطوريا أو حتى مرَضيا وحسب بل هو كلٌ لا يُختزل في محتوياته ولا في اعتباره هو ذاته مجرد وعاء لمحتويات ولا في تصوره نتيجة لنشاط تركيبيٍ تقوم به الذات المقوِّمة. فتجربتنا للمكان إنما نعني بها هذه العلاقة الضرورية بين وجودنا وصيغة هذا الوجود التي يتدخل المكان في صياغتها. لكن تدخل المكان هنا ليس تدخل عنصر ينضاف إلى التجربة بل هو التجربة ذاتها من حيث أنّا ذوات مكانيون نتعرف على ذواتنا في فضاءات المعرفة والسلطة بما فيهما من إنتاج وحرمان ومن تقعيد وتقنين ومن إيعاز ومنع، وفي فضاءات السلم والحرب بما فيهما من استثمار للحياة وللموت، وفي فضاءات العمل بمجمل تقسيماته من التقسيم الجنسي إلى التقسيم العالمي مرورا بالتقسيم الاجتماعي والجغرافي، وقبل ذلك كله في فضاء الجسد موطن اقتدار ومحل اغتراب وسجل شهادات على العطوبية والعرضية وعلى المقاومة التي لا يعضها الخذلان في تاريخ هوَ الجحيم ذاته. وعليه فإن التجربة التي نعنيها ليست هي المكان كفضاء للتجربة بل المكان ذاته كتجربة، وليست كذلك تجربة الوعي التي يتقدم بها جدليا باتجاه المعرفة المطلقة أيا كان ثراء فعل السلب الذي يتغرب فيه الوعي ليعود على ذاته وليس إليها محملا بقنية ما أوجبه

فعل اغترابه. لقد حدد هيغل في توطئة وفي مقدمة **فينومينولوجيا الفكر** التجربة بقوله « هذه **الحركة** الجدلية التي يمارسها الوعي من تلقائه في معرفته كما في موضوعه **بحيث أنه بالنسبة إليه من هذه الحركة ينجم الموضوع الحقيقي الجديد،** هي تخصيصا ما نسميه **تجربة** »[1]. بدلالتها هذه تظل التجربة رهينة الوعي وبالتالي رهينة الذات وحتى إذا منحناها دلالة موضوعية فإنها تظل دلالة لاحقة ومنوطة بالحركة التي يعود بها الوعي على ذاته. ولكن ليس لنا أيضا أن نعلّق التجربة على جملة الشروط الموضوعية سواء أسميناها سببية أو حتمية أو بنية مادية. فإذا كانت الذات تعي تجربتها فلأنها تجرب وإذا كانت المعطيات الموضوعية هي شرط إمكان التجربة فإنها ليست كذلك إلا في قيام التجربة. وبالتالي فإن التجربة وتجربة المكان تخصيصا هي سيرورة التآخذ الإيقاعي بما هو تقالب انشباكيّ بين تشكّل عين الإنية (le soi-même). وبين انقلابات عين المكان الخام إلى الحد الذي يصبح فيه المكان الذي يعنينا هو ضرب من "مكانية ثالثة" لا هي ذات ولا هي موضوع بل هي ما يحرر الذات والموضوع معا. «إنها مكان دون عمق، مكان مباشرية وملامسة يمكّن البصر من جسّ الموضوع ومن التأثر به ومن الغرق فيه»[2]. هذه المكانية الثالثة ليست

---

[1] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre –Jean Labarrière, Gallimard, Paris, 1993, p.143 ..

وغني عن البيان أن هيغل كان تعرض لمفهوم التجربة في ذلك المقطع الشهير من التوطئة حيث بين أن علم مسار الوعي هو العلم بالتجربة التي يخوضها الوعي الذي لا حاصل عنده من معرفة أو من إدراك إلا بما خبِره في الحركة التي يغترب فيها ما هو مباشر ليعود على غير ما كان عليه وقد أصبح للوعي ما له أي ملكيته. (انظر، م.ن، ص ص96-97).

[2] Mireille Buydens, « Espace lisse/ Espace strié », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis/n°3,2003, p.133.

مكانية التصور بل هي مكانية تخلّق القوى العاملة وما تعج به من طاقات. وإذا كانت هذه المكانية الثالثة هي أرومة كثرة الفضاءات التي كنا أشرنا إليها منذ بداية هذا الفصل فإن ذلك لا يعني أقنمة هذه الفضاءات كموضوعات ولا العودة بتلك الكثرة إلى ذات كثيرا ما يراودها التخاذل لألا تخرج مما تزعمه باطنها الذي يعزّ على القول. إن المكانية الثالثة مكانية ترحّل وكينونة ووجود. مكانية ترحّل الوجهات والسبل والمعالم والصيرورات والروابط والحدود، مكانية كينونة سابقة على كل قسمة ومنها يتأتى كل تمييز وكل تمايز ومكانية وجود هو الوجود المكانيّ العينيّ الذي لا يكف داخله عن الانسياب في خارجه وخارجه عن الانسياخ في داخله. هذه الجدلية المفتوحة في مادية الداخل والخارج هي التي تمنح الفكر والفعل انبساطا ينشران فيه حريتهما التي تمكّن للدلالات والمعاني والمشاريع الواقعية والمتخيلة. فأن يكون للفعل وللفكر فضاء معناه تمكنهما من التحرك والتحريك في المسافة وفي المساحة الحرتين وهما يقودان إلى موقع ما، موقعا يفتح هو ذاته على سعة كأن شساعتها آتية من لا نهائيّ لا تطاله الغصوبات.

وحتى إذا كانت المجموعات البشرية تستحدث فضاءاتها الوجودية الخاصة من حيث هي الشكل المرئي الذي تتبدى فيه لذاتها وللآخرين، عاملة في ذات الآن على حماية ذاتها في الدائرة التي أنشأتها من خلال المعمار والأسوار وجملة الوسائل الرمزية، مؤكدة فرقا طوبولوجيا بين الداخل والخارج وبين أن نكون في الديار وخارج الديار، فإن هذا الفرق ليس قارا وليس نهائيا. وحتى إذا انبنت الهويات على هذا المفترض الطوبولوجي للقسمة بين الداخل والخارج، فإنها هويات مشروخة ولا ريب، فضلا على أن القسمة التي انبنت عليها ليست طوبوغرافية أو جغرافية وحسب بل هي قسمة وجودية-أخلاقية كذلك، حيث يكون الداخل مرادفا

للسلم والطمأنينة مقابل خارج عدائي لا نعرف متى وكيف يترصدنا. «إذن، الفرق الطوبولوجي بين الداخل والخارج له معنى أخلاقي كما الأخلاق لها معنى تحصينيّ، فهي تنتج تمفصل الخير والداخل وتمفصل الشر والخارج، تمفصلا غالبا ما يقع تأويله كذلك على أنه فرق بين الطاهر إزاء المدنس والعادل إزاء الجائر»[1]. وإلا ما معنى بناء السور الصهيوني؟ وما معنى كل الحروب الاستباقية والوقائية التي تقوم بها الولايات المتحدة الأميريكية التي لا تستطيع العيش دون عدو ودون الكذب بشأنه ودون افتراض خارج يأتي منه الشر الذي يهدد الأسلوب الفردوسيّ الذي يجسده نمط الحياة الأميريكية؟ هذا المحيط الخارجي الشرير هو الذي يسبب قلقا وتحيرا نتيجة احتضانه لما يتهدد مقومات الهوية، وهو الذي يجب أن يخضع للمراقبة خشية اقتحامه اللامرتقب لمزاعم الداخل الآمن. بل لعلنا نجازف بالقول إن صيغة تعاطي المجتمعات العدائية -كما في النموذجين السابقين- مع المكان هي صيغة تغليقية يتأكلها الخوف والتوجس فتبني فضاءها الداخلي على فرضية أمنية تستعيض فيها بالرحم الاجتماعي عن الرحم الأمومي «وهو ما يعني ببساطة أن جزءا من الوظيفة الحمائية التي كان اضطلع بها الفضاء الأمومي الداخلي وقع نقلها من جديد باتجاه الخارج وذلك أمر ما كان ليتيسر لو أن فضاء خارجيا من نفس النوع لم يقع استحداثه سلفا: إنه "الرحم الاجتماعي"»[2]. فإنشاء الدائرة الفضائية الداخلية واستحداث المناخ أو الجو الذي يخص تلك الدائرة وتعميق القسمة الطوبولوجية بينها وبين ما هو

---

[1] Peter Sloterdijk, « Finitude et ouverture- vers une éthique de l'espace» in Yves Michaud (sous la direction de), *La philosophie et l'éthique*, éd. Odile Jacob, Paris, 2002, p.168.

[2] Dieter Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte*, Frankfurt am Main, Taschenbuch, 1980, p.61

ذكره سلوتارديجك في المقال أعلاه، ص163.

خارج عنها، كل هذه العمليات تتم متآنية. لكن هذا الرحم الاجتماعي الذي يتوجس الخارج ويقوم بالوظيفة الحمائية، ألا يحدث أن يكون رحما مريضا تشتد فيه الغربة والاغتراب بينما خارجه هو الخارج المأمول والواعد؟ وهب أنه سليم ومعافى، فكيف لا يداخله الهناك وكيف للكيان هنا في الداخل أن لا يخالطه آخَره الخارج الذي هو داخل آخر؟ وكيف لفضاء ما- حتى وإن حمى ذاته- أن لا يحيل على فضاءات أخرى؟ وكيف لراهن هذا الداخل أن يقصي أو أن يتغاضى عن مواضي آتية من بعيد، كانت استقرت فيه، وعن ممكنات مقبلة ستربك سلمه لا محالة؟ لذلك كنا أشرنا إلى انسياب الداخل في الخارج وانسياخ الخارج في الداخل. فكأن «الفضاءات الإنسانية فضاءات سريالية بما أن الفرق في المواقع الطوبولوجية يمارّس في كل حيز: فنحن كما نحن هنا، ونتيجة أنّا قادمون دوما من هناك، يكون الهناك في الهنا... [الإنسان] هو الكائن الذي يلد ويموت وله داخل لأنه يغيّر داخله: ففي كل محل من محلات الكائن الإنساني تعمل توترات رحيل، ولهذا السبب كل تاريخ هو تاريخ الحواجز وتاريخ تبدلاتها.»[1]. هو الترحل إذن يحكم رحلة الحياة والموت من الحرْفيّ إلى المجازي ومن الرحم الأموميّ إلى الرحم الاجتماعي، ومن تبدلات الأغشية بين مكونات العضوية إلى تغيرات الحواجز والحدود بين القبائل والشعوب، ومن مواسم الهجرة السرية إلى الموت في الملح أو على الأسلاك الشائكة، ومن جدران الأقبية والسجون ومعازل الحجر الطبي إلى خنادق العصيان والتمرد وأنفاق المقاومين... لذلك، من يتخلى عن حركته في المكان مترحلا في مواجهة كل الأسوار، إنما هو يتخلى، وبالتمام، عن استقلاليته وعن حريته- وليس أقلها حرية

[1] المقال نفسه، ص167.

الحركة[1]- بحكم انسحابه من مواقع الصراع وبحكم تعلقه بالحياة تعلقا يصبح معه ممن «أخلدوا إلى الأرض» وبحكم هجرانه لشرط من شروط إنسانيته الذي هو تبدّيه بفعله في الفضاء الممتد بينه وبين الآخرين.

إذا كنا نتحرك في المكان فإن تلك الحركة بين الداخل والخارج هي حركة بدء عائد فرقا في ثراء الفعل وفي تنوع العرضيات وفي كثرة الأحداث وفي تعدد اللقاءات بالأشياء والأشخاص والشخوص والأفكار. وإذا كانت الفلسفة غالبا ما اختزلت المكان في فكر المكان فإنها تعمل اليوم- في بعض اتجاهاتها على الأقل- على تجذير الفكر في فضائه بما في ذلك الفضاء من أفعال وعرضيات وأحداث ولقاءات غير مستخفة بوجوده وبالتالي بحروفه وتخومه التي وإن تباعدت فإنها تظل موجودة لأن محوها أو إلغاءها هو محو وإلغاء اقتدارات الفكر ووُسعه. ذلك أن فضاء الفكر والفضاء الذي يحث على التفكير هو الفضاء الذي ليس لنا لا أن ننساه ولا أن ننفصل عنه ولا أن نتفكر به وكأننا لسنا قطّانه. فالاعتراف بهذا الفضاء الخُبْريّ والتعرف عليه من حيث هو فضاء وجود معيش هو اعتراف بالتجارب التعبيرية وتعرّف على المعاني الحبيسة التي كأنها الصمت قائما في تعاريق الكلام. وبالتالي ليس لنا أن نؤسس للأمكنة ولا أن نبنيها إلا على قاعدة من تجربة وحدة هذا المكان الخُبْري والبريّ الذي يحملنا ونحمله ولادة وموتا في أجسادنا وفي جسد العالَم. تجربة المكان هذه وتجربة كثرة المنظورات هي التي تمكّن من حرية الحركة وبالتالي من حرية الفعل بتنويع

---

[1] عند اليونانيين، تشتق الحرية التي هي eleutheria من eleuthein hopōs erō بمعنى أن يذهب المرء حيث يشاء. ولعله من المؤكد أن الحرية الأساسية هي حرية الحركة التي معيارها هو الإستطاعة. (انظر، Hannah Arendt, *La vie de l"esprit*, T2, *Le vouloir*, traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, PUF, Paris,1983, p.33.)

الابتداءات والوجهات والمبادرات وبتحديد المواقع وبحياكة العلاقات وبتنزيل الأشياء والآخرين وعين الذات منازل تنبسط لنرمي فيها قلاعنا. لكن ذلك الإرساء ليس ثباتا وسكينة وإنما هو ممكنة وتمكّنٌ خوف الضلال الذي يحيد بعين الذات عن أهدافها ويزيغ بها عن وجهتها ويخرج بها عن الفضاء الأخص الذي ترتسم فيه مسالك فكرها وفعلها. وتعيين هذه المسالك هو ذاته الاقتدار على النقلة في جميع الاتجاهات بما أن المكان ليس مجرد وعاء يحتوينا مثلما كنا بيناه وإنما هو قائم فينا وتحديدا في أجسادنا وإلا فإنه لا معنى لا للوجهة ولا للمعلم ولا للمسافة.فـــ «فضلا عن المسافة الفيزيائية أو الهندسية التي توجد بيني وبين كل الأشياء توجد مسافة معيشة تربطني بالأشياء التي تعنيني وتوجد بالنسبة إليّ وتربط بين الأشياء. هذه المسافة تقيس في كل لحظة "سعة" حياتي»[1]. إذا كان للمسافة دلالة الفاصل أو الامتداد المكاني القابل للقيس الكمي فإن لها أيضا دلالة العلاقة المعبرة عن ممارسة حريةٍ ما كما في قولنا : اتخذت مسافة من ذاتي أو من شخص أو من أمر أو من حدث أو من شيء. واتخاذ مسافة ما ليس تثبيتا لعلاقة بين حدين أو بين قطبين متشكلين سلفا بل المسافة حركة تدخل في تفريد ما يتشكل من وحدات لها خصوصياتها الفارقة. فـــ «من علاقتي بالعالم الطبيعي والإنساني ومن علاقتي بذاتي أو كذلك أيضا من العلاقة بأساس جذري لفكري ولفعلي والتي بإمكاني الاعتراف بها عند الاقتضاء بحرية... تفترض الحرية دائما مسافة بين الذات وذاتها وتفترض موتا نرضاه ونريده

[1] Maurice Merleau -Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p331.

وانفكاكا عن الصورة التي لنا أو التي نكوّنها عن ذواتنا، وبالإجمال انتقالا حاسما من المرآوي إلى التأمليّ»[1].

ولعل الأمر كله متعلق بهذه المسافة التي بين الأشياء والتي بيني وبين الأشياء والآخرين كيف تكون مسافة عادلة لا تضيق علينا بالمحبة أو بالكراهة حدّ الاختناق ولا تمتد بعيدا فيطول فيها الترحال الذي يتلف القوة وينهك الاستطاعة ويرهق الجَهد وبالتالي يُفسد الوجهة. فإذا كان وجودنا وجودا موجها أي وجودا مكانيا فإن الذي لا ريب فيه هو انهمامنا بهذا المكان جسدا وسكنا ووجهة ومسافةً وأهدافا في خارطة محايثة هي خارطة الصيرورة لكائن صائر هو ذاته وصيرورته لا تضير في شيء النبل الأنطولوجي لكينونته. أ لمْ يصادفنا القول إن « الإنسان حيوان إقليميّ » ؟ وما إقليميته إن لم تكن انتماءا للمكان وانفكاكا عنه وارتباطا به وترحلا فيه بل وإبداعا له لحظة تضيق مساحته وتكبر مع ذلك الضيق مساحة إبداعه؟ إن حيوزات الصيرورة ومحلاتها هي التي تفيْمن الصيرورة أي تجعل منها فينومينا يتبدى ويتعين ويعبّر. هذه الصيرورة التي تتمدّى وتتجسد موقعيا هي التي بها نصير ما نحن صائرونه شأن ما تصير هي بنا في تمدّيها من خلال إمكاناتنا وقوانا وطاقاتنا وحدودنا التي نقطن بها المكان ويقطننا المكان في حركة بناء مشتركة وفي إسهام متبادل. فالمكان هو الذي يمكّن للالتقاء وهو الذي تتم فيه أعراس الصيرورات إلا أن كثيرا من هذه الأعراس هي أعراس دامية.

[1] Pierre-Jean Labarrière, *Le discours de l'altérité*, P.U.F, Paris, 1983, p125.(التشديد من عند لبريار) .

3) المكان-الرهان

إذا كان المكان موقعا للقاءات فهذه اللقاءات ليست كلها ودّ وتفاهم وأنس بل فيها كذلك اغترابات وتصادمات وحرمان يصل حد الخسران والإفناء إذا ما غلبت القوى الغشمية. ولعل المكان يمثل اليوم وأكثر من أي وقت مضى «مجالا للتباينات والتناقضات والتوترات والمنافسات: إنه رهان بين الأنظمة الاقتصادية والسياسية الكبرى التي تتنازع الهيمنة على العالَم»[1]. فمن جهة الهيمنة الاقتصادية تعمل الشركات الرأسمالية الكبرى والعابرة للقارات من خلال تهيئة المكان وتقسيمه وتوظيفه وسرعة هيكلته أو إعادة هيكلته لتستثمر اليوم هنا وتنتقل غدا إلى هناك وفقا للربح والمردودية وفائض القيمة وضآلة نسبة المخاطرة. وهي تفعل ذلك في المواضع الأبخس ثمنا بفضاءاتها وعمّالها وضرائبها وتشريعاتها. ولعله من نافل القول إعادة التأكيد اليوم على أن القسمة الدولية للعمل إنما تتم على أساس جغرافيّ وأن هيئة الأركان في الأجهزة الرأسمالية تتوفر على معرفة دقيقة بشبكة كل جهاز في امتداداته وفاعليته وتأثيره على الأسواق من المحلي إلى العالمي. فرأس المال يعرف أن تهيئة المكان وتنظيمه هما شرط الهيمنة عليه والفعل فيه بشكل جيد وناجع. وبالمقابل لعل عدم الاكتراث بالمكان وعدم القدرة على قراءته لدى الغالبية في أي مجتمع هما مصدر الخدع المضللة التي تستبيح المكان باسم التشغيل والرفاه والاستقرار بل لعلهما ما يمكّن للشركات العابرة للقارات من إدخال تحويلات تشويهية كبرى على التهيئة الترابية للقرى وللمدن بسكانها ومعمارها ومسالكها وطرقاتها ومياهها وتنظيمها الإداري وتراثها البيولوجي الذي لا يضاهيه قيمة أيّ وجه آخر من وجوه التراث ذلك أن «الإنسان هو ما يأكل» وفق عبارة سعيدة لفويرباخ لم

---

[1] Hildebert Isnard, *L'espace géographique* م.م، ص8.

تسعفني الذاكرة لأتبيّن أين كنت قرأتها. فالمكان يتدخل في الرعي والفلح، في البذار والقطاف، في استخراج المناجم وفي كل التركيبات المنتجة فضلا عن كونه قاعدة لكل الأنشطة الرمزية. إن غياب الاهتمام بالمكان هو الذي «يسمح لمجالس قيادات الشركات الرأسمالية الكبرى بوضع استراتيجيات مكانية لا تعود نجاعتها في جزء كبير منها إلى السرية التي تكتنفها بل إلى عدم اكتراث المناضلين والنقابيين بظاهرات الموضعة... نسق الشركات متعددة الجنسيات وقعت دراسته جيدا ولا ريب ولكن على صعيد نظري وحسب: إن دراسة جغرافية مدققة للمواقع المتعددة التي تتحكم بها هذه الأخطبوطات ليست مستحيلة وستمكّن من مواجهة هذه الاخطبوطات بأعمال مخطّطة ومن التشهير بفاعلية أكبر بتصرفاتها العينية»[1].

أمّا من جهة الهيمنة السياسية الدولية على المكان فإن **جغرافيا الضباط** وفق عبارة لاكوست هي التي لها اليوم الغلبة على كل الصعد من خلال الهيكلة الإستراتيجية للمكان وفقا للرسم الخرائطي الذي يمتد من ضباط الجيش الذين يموقعون عساكرهم، مرورا بضباط الاتصال والإعلام ووصولا إلى ضباط الشركات والبنوك الكبرى الذين يخططون لموضعة الاستثمارات. فعلى الصعيد العالمي- فضلا عن المحلي- تمثل الخارطة من حيث هي شكلنة للفضاء سجلّ بيانات ضرورية وحاسمة في اتخاذ القرارات. إن « إنتاج خارطة أي تحويل واقع غير معروف بشكل جيد إلى تصور مجرد وفعال وموثوق به هو عملية صعبة ومعقدة ومكلفة ولا يمكن إنجازها إلا من طرف جهاز الدولة وله. فإنجاز خارطة يتطلب تمكنا سياسيا وعلميا معينا من المكان المتصوَّر ويمثّل سلطة على هذا المكان وعلى الناس الذين

---

[1] Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre* م.م، ص ص27- 29.

يعيشون فيه»[1]. بل لعلها لم تعد الدولة وحدها هي التي تحتكر هذه العملية المكلفة، بل هو رأس المال المرتحل هو الذي يتولى أمرها ويتحكم بإنتاجها وفقا لما يتلاءم وتمركزه الأفضل. ولذلك كثيرا ما تعمل الإيديولوجيا على تغيير ألوان الخارطة أو الخريطة وعلى إفراغها من قاطنيها وعلى إفساد البيّن من معالمها وعلى طمس تفاصيلها وعلى تجريدها من أبعادها لتحويلها إلى رسم نؤشر عليه معطيات الرصد الجوي أو إلى مجرد دليل سياحي أو إلى بطاقة بريدية تصور المشاهد التي «تخفي مساحاتِ ومسافاتِ الخارطة لتمنح الحظوة لأشباح طوبوغرافية عمودية تُبرِز ديوراميّا (en diorama) على خلفية السماء»[2] مشاهدِ لا تُقرأ ولا تُحلل ولا تثير تسآلا بل هي للمشاهدة وللإعجاب وحسب. فجغرافيا الفرجة تتحول فيها الخارطة إلى «صورة لدى الوكالة السياحية أو إلى رسم لمسلك العطل المقبلة»[3].

لكن، ومع ذلك، ورغم كل التوظيفات وأشكال التشويه فإن الخارطة هي التي تضبط المسافات والتنقلات والصيرورات- وقد كنا بيّنا أن المكان هو الذي به تتعيّن الصيرورة لدن الحواس- والتعبئات والتقويمات. الخارطة منطقة ومسير ومسافة ووسط « إلا أن الوسط مقدود من الكيفيات والجواهر والاقتدارات والأحداث»[4]. هذا الوسط الذي هو بيئة ومناخ وأجواء وتقلبات وسيرورات وإيقاعات، هو هذا المفعم بالحياة وباقتدارات تحررها. فالخارطة ليست إذن رسما ثبوتيا بل هي قُطاعة (une découpe) ومسار ديناميّ من السبل والتعرجات والمنعطفات والعتبات وخطوط السير والتوزيع الأمبيري

---

[1] م.ن، ص8.

[2] م.ن، ص23.

[3] م.ن، ص24.

[4] Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, p.81.

للفرادات والأحداث. لذلك كأنما الخارطة هي الشهادة على إفلاس المجرد والكلي اللذيْن إنما يأتيهما الإفلاس من تعاليهما ومن افتقارهما إلى كثاثة الاختبار ومن تحليقهما فوق العالم دون المرور به ومن إغفالهما لمفردات الفرادات ومن تجاهلهما لإيقاعات الصيرورة. فالمجرد والكلي فيهما تيبّس لا يقل تكلسا عما يصيب العضوية الحية نتيجة قلة حركتها ونتيجة افتقارها لما تحتاجه من مواد وأملاح تحفظ لكل المفاصل يسر التمفصل. وعليه، فإن المجرد والكلي لا يفسران شيئا بل هما اللذان يحتاجان إلى تعليل وتفسير[1]. وإذا كان المجرد والكلي قد خال لونهما أو تفسخ، فإن الخارطة ملوّنة دائما بألوان لوحات الأجساد التي ترتسم في كل تقاسيمها وتقسيماتها الملمترية[2]،

---

[1] في مقال له عن فوكو أكّد دلوز أن « الكلي لا يفسر شيئا وأنه هو الذي يجب أن يقع تفسيره» (G.Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif ?» in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris, 1989, p.188.). في بركلاس وفردي تتأكد نفس الفكرة حيث « المجرد لا يفسر شيئا بل هو الذي يجب أن يقع تفسيره؛ الكلي لا وجود له، وحده يوجد المفرد ووحدها توجد الفرادة... كل فيلسوف وهو يستدعي العينيّ إنما طالب دوما بـ " فعل الحركة" عوضا عن التفكير بها في تجريد الكلي. فالكلي لم يجر أبدا ولم يسبح بل هو يقوم بحركات السباحة على الرمل الجاف وبحركات الجري دون أن يبرح لأنه لا يهتم بغير الغايات.» (G.Deleuze, *Périclès et Verdi*, Minuit, Paris, 1988, pp.19-22.)

[2] في تعليقه على كتاب فوكو **المراقبة والمعاقبة** (الصادر عن دار غاليمار، باريس1975) يبيّن دلوز كيف أن التحليل واللوحة يتساوقان. « التحليل يصبح ميكروفيزيائيا أكثر فأكثر واللوحات تصبح فيزيائية أكثر فأكثر... التحليل واللوحة متلازمان؛ ميكروفيزياء سلطة واستثمار سياسي للجسد. لوحات **ملوّنة** على خارطة ملّمترية» (G.Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris1986, pp.31-32.، التشديد من عندنا)

وهي مأهولة دائما بالحي وبالمتباين وبالمتخلق الذي يتفردن، نعني «بالأعراق والقبائل والأمم»[1] الواقعية أو المتخيَّلة.

إن «الخرائط لا يجب أن تُفهم وفق الامتداد فحسب وبالنسبة إلى فضاء متشكل من مسافات. ثمة كذلك خرائط كثافة وكثاثة تتعلق بما يملأ المكان وبما يقوّم المسافة»[2]. فالخارطة، امتدادا وتكثفا ليست مجرد تعيين للأمكنة بل هي كذلك تعيين للحركات ولذلك تتشكل الخارطة من رسوم تخطيطية ومن عُدَد ومن ترتيبات ومن خطوط. الخارطة كرسم تخطيطي هي عرض لعلاقات القوى اللامتوازنة والتي لا يثبت عدم توازنها في نقطة ساكنة ذلك أن القوة لا يستنفدها التنظيم وبإمكانها أن تدخل في نقاط أخرى في أزمنة أخرى ضمن علاقات وتركيبات مغايرة. وإذن، الخارطة حياكة لشبكات من الممارسات والإستراتيجيات المتحركة بما فيها استراتيجيات المقاومة ذلك أن كل رسم تخطيطيّ هو رسم مضاعف وحمّال لحركة مزدوجة ولمجال مضاعف. المجال الأول هو مجال التشكلات الكتلوية العاملة على الثبات والباحثة عن النظام والاستقرار، والمجال الثاني هو مجال المواربة والميلان والترحل والإفلات وهو الذي يفسد على المجال الأول سلمه بما يدخله عليه من عوامل الإرباك والفجائية والكثرة التي لا إمكان لاختزالها. وعليه فإن «كل خارطة هي إعادة توزيع للردوب وللاختراقات، للعتبات وللأسوار، توزيعا يتم بالضرورة من التحت إلى الفوق»[3]. فلِمَ وجهة التوزيع هذه وليس عكسها؟ التوزيع من التحت إلى الفوق هو الصيغة المضادة لكل المنقبين والحفارين الذين يغوصون كالسهم مخترقين الطبقات والترسبات بحثا عن

---

[1] م.ن، ص82.

[2] G.Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, p.84.

[3] م.ن، ص84.

أصل ضائع أو عن أساس مفقود يحركهم الحنين لملاقاته أو لإحيائه بما في ذلك بحاثة الفينومينولوجيا والأركيولوجيا في صيغتها الهوسرلية التي يحركها حنين غير مرئي لأرض الميعاد. بينما الطلوع من التحت إلى الفوق هو بحث في المسافات والصيرورات والتنقلات بحيث أن الباحث من التحت إلى الفوق لا ينهمّ بأصل سابق بقدر انشغاله بتحول لاحق يتجسد في عُدد وفي شُعب تفرق وتخلط وتهجّن وتعيد صيغة التركيب بين البشر والمكان. فإذا كانت أمريكا مثلا قد وضعت في السبعينات من القرن العشرين مخططا محكما لتخريب المكان في حرب فياتنام من خلال تحطيم السدود لإغراق السهول ذات الكثافة السكانية في فياتنام الشمالية وهي إذ تقوم بذلك إنما كانت خططت لإبادة جماعية أي لتحطيم جزء من العالم ما عاد له أن يتبدى أصلا، وإذا كانت هذه "الحرب الجغرافية" التي لا تتوسل اليوم تقنيات التدمير الحربي وحسب بل تتسلح بمعدات الحرب التكنولوجية والصناعية بالإمكان تطبيقها -وفقا لطرائق مختلفة تبعا للأصقاع- على كل البلدان[1]، فإن رجال الحرب الشعبية في فياتنام كانوا تمكنوا من قهر ودحر العدوّ ومن إحباط وإفشال الكثير من مخططاته بحذقهم لاستعمال الخارطة وبقدرتهم على قراءتها. وبالتالي ليس من المستحيل اليوم مواجهة حرب الاستيطان الصناعي والرأسمالي شأن عدم استحالة مواجهة الإستيطان الصهيوني وذلك باستحداث هذه الخارطة التي تطلع من تحت، خارطة التنقل والترحل التي تستحدث مكانها من تحت جدران الحصار والتغليق والتجويع، تستحدثه- وقد استحدثته- في الحجارة وفي العجلات المطاطية وفي الأحراش والأنفاق وفي الثنايا التي بين أشجار الزيتون والبرتقال- وهي ناجمة وإن جرّفوها- وفي الأجساد تكبر مساحاتها بقدر ما تضيق عليها الزنزانات وبقدر ما يراق

---

[1] انظر، Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*، ص ص13- 15.

من دمائها أو يتوزع من أشلائها وفي الأرحام لا تضيق وإن ضاقت الأرض.

إذا كانت هي ذي الحال بين الدول والشعوب فإن الصراعات والتوترات ليست أقل حدة داخل كل مجتمع حول ما تصطلح الأدبيات المعاصرة على تسميته بـــ «الفضاءات العمومية» أو ما كان عبّر عنه اليونانيون بالأغورا (agora) وبالكوايناي (koïnè κοινη =) في مقابل ما هو خاص بكل فرد، نعني بيته أو مسكنه(l'oïkos = oĩκος). فما هو عمومي يونانيا، يتشكل في الخطاب أو الحوار وفي الفعل بمنأى عن الحاجة وفي كنف زمن لا يستغرقه الإنتاج الموكول إلى العبيد. الفضاء العمومي محدد بدقة من حيث هو فضاء سياسي مشترك، وهو الذي يميز بين المساكن الخاصة ويحفظ داخليتها ويشكل بالنسبة إليها قاسما مشتركا من حيث انتماؤها إلى **المدينة**[1]. لكن هذه الصيغة اليونانية ليست هي التي ستمتد وستتواصل لتغطي ما ستطلق عليه المجتمعات الحديثة نفس التسمية منذ القرن الثامن عشر. فكيف انبثق هذا الفضاء العمومي في المجتمعات الحديثة؟ يذهب هابرماس إلى أن هذا المفهوم حمال دلالات متناوئة من جهة مأتاها التاريخي، وإذا ما أردنا تطبيقه على المجتمعات البورجوازية المتقدمة صناعيا فإنه يظل ملتبسا، وما ذلك نتيجة اختلاف دلالاته وفق الحقب التاريخية التي انحدر منها وحسب وإنما كذلك نتيجة تداوله البيروقراطي وشيوعه في الوسائل السمعية-البصرية فضلا عن غياب صرامة تحديده في علوم هي الأولى برصده مثل الحقوق والسياسة والسوسيولوجيا[2]. وبالجملة، فإن العمومي هو كل ما يخرج

---

[1] انظر، Jürgen Habermas, *L'espace public*, trad. Marc B. de Launay, Payot, Paris, 1978, p.15.، وكذلك Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, La Découverte, Paris,1988(1re éd. Maspero,1965), p.241

[2] انظر، Jürgen Habermas, *L'espace public*.، م.م، ص13.

عن الدوائر المغلقة ليكون متاحا للجميع، من الساحات العامة إلى دور الخناء مرورا بالدولة من حيث هي سلطة عمومية مهمتها تأمين الصالح العام، وبحفلات الاستقبال التي تعبر عن اعتراف معلن عن منزلة أصحابها، وبالجمهور من حيث هو الذات الحاملة للرأي العام، وصولا إلى تحول العمومية بما هي وظيفة للرأي العام إلى فعل إشهاري من حيث هو خاصية لمن يستقطب الرأي العام ويجتذبه.[1] إجمالا، ودون الذهاب بعيدا في التفصيلات التاريخية والسوسيولوجية التي يحيل عليها هابرماس، سنوجز مع إدوارد دلرويل أهم تمظهرات هذا الفضاء الذي يتنزل وسطا بين مجالات السلطة السياسية وبين مجتمع التجار في المجتمعات الحديثة. فالفضاء العمومي الذي حل في القرن الثامن عشر بما هو فضاء" الأنوار"، هو خروج من الاقتصاد الأسَري وانصهار في ممارسة التفكير العمومي الذي صاحب ظهور الصحافة وتناميها في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهو الأمر الذي تشكلت معه بورجوازيا مجموعات سياسية وثقافية وليست اجتماعية- اقتصادية وحسب. هذا الفضاء الذي احتضن تحليلا ونقدا للتجارب الشخصية لم يكن له في البدء مهمة سياسية نقدية أو معارضة لهيمنة الدولة الملَكية. ولم يؤدّ الفضاء العمومي هذه المهمة إلا لاحقا من خلال تبلور النقاش وتمطط فضاء الوعي الذي هو فضاء أخلاقي خاص ليصبح من خلال استخدام الأشخاص الخاصين عقولهم عموميا، فضاء للمداولة الباحثة عن الوفاق ومنبرا للمجتمع الذي يطالب الساسةَ بمعرفة ما يحدث. والحق، أن دلالة **الفضاء العمومي** التي كثيرا ما ننسب التنظير فيها إلى هابرماس من خلال كتابه الذي يحمل نفس العنوان والصادر في الألمانية سنة1962، نجدها عند أرندت في كتابها **وضع الإنسان الحديث** الصادر أول مرة سنة1958 وكذلك عند كوزلاك (Koselleck) في كتابه

---

[1] انظر، م.ن.، ص14.

هيمنة النقد الصادر في الألمانية سنة1960(R.Koselleck, *Le règne de la critique*, trad.H. Hildenbrand, Minuit, 1979). [1] أما دلالة العمومية والرجوع فيها إلى كانط فمسألة سنشير إليها في الفصل الأخير من هذا العمل بمناسبة الحديث عن التواصل.

إجمالا، الفضاء العموميّ الشامل هو الذي يمكّن المجتمعات في حالات التأزم من التفكر جماعيا بأزماتها ومن اتخاذ مسافة تقويمية إزاء النظام السياسي والاقتصادي. هذه الفضاءات– وكما يقول هابرماس– تُمأسِس في المجتمعات الحديثة سيروراتِ تَشكّل الرأي والإرادة اللذين يتم تداولهما وتأويلهما. وفي هذه المأسسة التي تطال كل وجوه الحياة الجماعية يظل كل فضاء عمومي « مفتوحا على فضاءات عمومية أخرى... فكل الفضاءات العمومية الجزئية تحيل إلى فضاء عموميّ شامل يطور فيه المجتمع بأسره معرفة بذاته »[2]. لذلك يقترح هابرماس إعادة لصوغ العلاقات بين الفضاءات العمومية المستقلة والمنتظمة ذاتيا وبين فضاءات ومجالات الفعل التي يحكمها المال والسلطة وهو ما « يفترض فصلا جديدا بين السلطات داخل مدى الإدماج الاجتماعي. فقوة الإدماج الإجتماعي المباطنة للاكتتال يجب أن تكون لها القدرة على تأكيد ذاتها في مواجهة قوة الإدماج النسقي التي تستعملها وسائط التنظيم التي هي المال والسلطة»[3]. فالأمر إذن هو أمر استثمار واستخدام للفضاءات العمومية التي هي محل تنازع بين القوى المتحكمة التي تعمل على توظيف الفضاءات تحقيقا للمكاسب والأرباح

---

[1] انظر، Edouard Delruelle, *Le consensus impossible*, Ousia, Bruxelles,1993, pp.63-66

[2] Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad.Christian Bouchindhomme et Rainer Rochiltz, Gallimard, Paris, 1988, pp.425-426.

[3] م.ن، ص430.

ومزيد إضفاء الشرعية والمشروعية على ممارساتها وبين القوى الاجتماعية التي تبحث عن مساحة للتكافل الذي يجدلن الجمعنة والفردنة حيث تتشكل صورة للتذاوت لها من الصلابة ما به تنظم مجالات عملها اليومي باستقلالية عن قوى الدمج القسريّ الذي يعمل هو ذاته على إنتاج الفضاءات ورعايتها. لكن، -ومع ذلك- التعويل على الفضاء العموميّ كمساحة للممانعة، يشي هابرماسيا بالكثير من التفاؤل الذي مازال يراهن على تملّك المعنى وعلى معقولية النقاشات وعلى كلية التواصل، المؤدية- من خلال المداولة- إلى وفاق ينسى أو يتناسى خلافاته ونعلم اليوم أنه لا يعدو أن يكون غير صيغة من صيغ صناعة الرأي العام التي تتلحف بها الليبرالية والليبرالية الجديدة لتسويق سلعتيْ رأس المال: الديمقراطية وحرب السوق.

ثمة صراع إذن على المكان وعلى الفضاءات العمومية تخصيصا، صراعا بين تغليق هذه الفضاءات أو ما نسميه اليوم بالخوصصة وبين العمومي ذاته كفضاء للتداول وللمداولة وللتبادل وللقسمة وللموضَعة المتحركة، أي أنه فضاء المواطَنة والمواطن، «هذا المواطن، المواطن الذي يحتل هذا المكان ويجوبه ويتحدد به وبقسمة برانيته. أن يكون المرء مواطنا فذلك دور أو أدوار وإجراء أو إجزاءات وهيئة ومشية. وبهكذا شكل يكون المواطن مركّبا- هو ذاته متحرك- من الحقوق والواجبات والمقامات والفضائل...فمشترك المدينة لا هوية أخرى له غير الفضاء الذي يلتقي فيه المواطنون ولا وحدة أخرى له غير برانية علاقاتهم»[1] التي تتبدى في الأفعال والأقوال التي يحتضنها هذا الفضاء العمومي المتعددة أصواته وفاقا وشقاقا من خلال تآني حضور المواقف المختلفة والوجوه المتباينة والملامح المتعددة. بل إن هذه المواقف والوجوه والملامح هي التعبيرات الضرورية

[1] Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Paris, 1993, p.165 .

عن الفضاء العمومي شأن ما الفضاء العمومي هو الضرورة التي تقتضي التعدد والاختلاف. فكما علمتنا الفينومينولوجيا استحالة الإحاطة بالشيء إدراكيا من جميع وجوهه من خلال زاوية نظر واحدة حتى وإن تمكنا من التعرف عليه، كذا الحال بالنسبة إلى الشأن الإنساني الإتيقي- السياسي الحق، حيث لا يتبلور موقف ولا يُتخذ قرار ولا يُنجز فعل إلا إذا تبدت كل جوانبه من خلال تعدد المواقف لمشاركين كثر هم ضمانة حقيقة وقيمة الموقف والقرار والفعل. على أن اللجوء إلى الكثرة وإلى التشارك قد يُحتج عليه بتضارب الآراء والمصالح- وذلك أمر غير مستبعد- إلا أن الأمر ههنا وكما أكدنا سلفا لا يتعلق وحسب بكثرة الآراء وما تحمله من صراعات بقدر ما يتعلق بمختلف وجوه الشيء السياسي التي تجب الإحاطة بها من حيث تبدياتها. فكما الحال بين الشعوب هو كذلك داخل الشعب الواحد. كسر الواحدية والقطبية والمركزية هو ثراء للعالم من خلال ثراء مواقع ومواقف ووجهات نظر الشعوب، وداخل الشعب الواحد، تعدد المنظورات دليل عظمة وليس مؤشر ضعف وانحلال. فالفضاء العمومي فضاء مفتوح للفرق من حيث أن عموميته ذاتها هي انفتاحه ومن حيث أن انفتاحه هو اظّهاره في ما يتبدى لكثرة المنظورات التي لا يتنافى فيها الفردي والجماعي بل هما يدخلان معا في مسار التفريد محكوميْن بصيرورة الأفعال والانفعالات والتفاعلات. الفضاء العموميّ فضاء نديّة والتقاء لمواطنين يعملون ويتحاورون خارج أسوار البيوت والمخابيء والزنازين ذلك أن شرط العمومية التبدي والعلنية. فالفعل الذي لا يجد فضاء عموميا يتبدى فيه لا يمكن أن يكون موضوع تشاور أو مداولة، والإرادة التي تضرب صفحا عن الكثرة تفقد بوصلة فعلها في العنجهية والاعتباط، والقيمة التي لا تسكن إلا في ظلمة ضمائر الناس لا يمكن إثباتها أو التعاطي معها أيا كان حسن ظننا بقلوب وضمائر حامليها. وعليه فإن الفضاء العمومي هو فضاء سياسيّ

بدءا، فضاءا يمكّن للأقوال والأفعال ويحفظ حريتها. فلا هو إذن وسيلة للسياسة ولا هو غايتها بل هو«المضمون المخصوص والمعنى الذي للسياسي ذاته. بهذا المعنى، تتماهى السياسة والحرية، وحيثما انعدمت هذه الحرية لم يعد ثمة فضاء سياسي بالمعنى الحقيقي»[1] إذ ليس من ماهية السياسي أن يكون عنيفا وقهريا، وما العنف والقهر إلا لواحق للسياسي بها يتوطد ويتوطن. ولما لم يكن مقصودنا ههنا السياسي عينه –وهو ما سنعالجه في الفصل الرابع– وإنما الفضاء العموميّ وما يحيل عليه فإنّا نقول مع حنة أرندت إن الفضاء العمومي هو« المجال الذي تكون فيه الحرية هي حقيقة العالَم، مسموعة في الكلام الذي يمكننا سماعه وفي الأفعال التي يمكننا رؤيتها وفي الأحداث التي نتحدث عنها ونتذكرها ونحولها إلى قَصص قبل أن ندمجها في الكتاب الكبير للتاريخ الإنساني»[2].

المكان إذن، شأن ما هو فضاء صراع هو فضاء للحوار بل ولشبكات من الحوار تترابط فيها المصالح والقيم. ولسنا نعني بالحوار مجرد صيغة لانبساط الظن أو بادئ الرأي وإنما الحوار انبثاق فكرة واستحداث إشكال وفتح أفق وإقبال على معنى واستهلال صيغة وجود. ولعل أبسط ما يجب أن يتوفر إتيقيا في الحوار هو أن لا نمنع المحاور من الكلام وأن لا نتلاعب به وأن لا نكذب عليه. وقد بيّن مالارب أن الالتزام بهذه الشروط مرادف للالتزام بوصايا: أن لا نقتل وأن لا نرتكب المعاصي وأن لا نتشبث بالأوثان[3]. فكأن حرمان الآخر من الكلمة هو ارتكاب جرم القتل المتعمد،

---

[1] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, trad. de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris,1995, pp.92-93.

[2] Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. Dir. P.Lévy, Gallimard, Paris, 1972, p.201.

[3] انظر، Jean-François Malherbe, *La conscience en liberté*, Fides, Québec, 1997, p.21

وتحريكه واستغلاله والتلاعب به ليست أقل سوءا من تحويل وجهة قاصر والاعتداء عليه، أما الكذب على المُحاور فتحقير له ودخول به في لعبة المواربات التي يتيه فيها رأسه. ومع ذلك فإن الحوار لا ينعدم فيه ترابط المصالح والقيم، وهو غير خلو من التقويم والتعبيز اللذين لا ينفكان عن الكيفية التي يتنزل بها المتحاورون في المكان. فالمواقع التي للشرائح والطبقات والتي للمحظوظين والمنبوذين والتي للقاطنين والراحلين والتي للمدينيين والنازحين والتي للساكنين والمهاجرين والتي للمستوطنين والمهجَّرين، ليست مواقع متجانسة ومحايدة بل هي فضاءات تجمّع وتعيين لقيم تبحث لها عن موطإ قدم وعن مصالح تشق لها سبلا في الصراع والتغالب. وعليه، من الضروري التمييز بين الفضاء الإتيقي- السياسي الذي هو موطن أفعال التقويم التي هي توجهات ووجهات في صلب هذا الفضاء وبين التصورات الطبيعوية التي تجعل من محلات الحياة ومن حيوزات الفعل فضاء محايدا لا وجهة له ولا وجهة فيه للسلم-الحرب، للألفة-الفرقة، للهدم-البناء، للحياة-الموت. فالفضاء الإتيقي هو فضاء انشباك الإنية والغيرية، لا بما هما حدان قائمان ومتقابلان ومتشكلان سلفا بل بما هما صيغتا تفريد صائرتين في توازنات مرتجة وفي سكون متفجر. إنه الفضاء الذي لا انفكاك فيه بين معرفة الذات لذاتها وتعرّفها عليها وهي تصير هي في تمايزها-التقائها مع آخرين ينطبق عليهم ما ينطبق عليها من ضروب التفريد وبين معرفة الأين الذي توجد فيه هذه الذوات. وهذا الأين ليس حيزا متعينا وحسب بل تداخله كذلك تركيبات تخيلية تتجسد في الفضاءات المؤسساتية وفي الطوبوغرافيات الماورائية التي يبنيها المخيال الجمعي ويهاجر إليها في الإيطوبيا وفي الأسطورة وفي الإيديولوجيا. وبالتالي فإن المكان هو "الخارطة" التي تُرسم عليها المعالم الإتيقية التي تنظم توجهاتنا وفيها تُفتح زوايا نظرنا. هذا المكان هو الذي فيه نحيا ونختار وفيه تنبسط

قدرتنا على الفعل وهو ذاته موطن الحلم والتخييل حيث تقصّ الطرقات والقرى والمدن خياليّ الناس الذين مروا أو قطنوا أو ارتحلوا أو بنوا.

بإيجاز، أن نفهم المكان انطلاقا من العلاقات ومن تنوع الوجهات والأبعاد والرجوع إلى العالم المعيش والاعتبار بالمكان كتخلخل وكرهان وكموقع للفصل والوصل والالتقاء والافتراق والألفة والتوتر معناه التعاطي مع المكان الشكّيل الذي ما عاد ينفع معه القول بمكان لا مكان له هو المكان في ذاته. فالمكان -التجربة والمكان- الرهان هو مكان الفعل ذلك أن « كل حركة إرادية تتم في مكان وعلى خلفية محدَّدة من طرف الحركة ذاتها»[1].
إذن، ما هذا الإرادي الذي يتم في المكان؟ ما وسائله وما غاياته؟ ما عوائقه وما اقتداراته؟

---

[1] M.Merleau -Ponty, *Phénoménologie de la perception*. م.م، ص160

الفصل الثالث

الفعل الإرادي

1. في الإرادة ما هي

كان نيتشة يقول «وجود معنى ما، أفضل من عدم وجود أيّ معنى على الإطلاق...والإنسان يفضّل أن يريد اللاشيء على أن لا يريد شيئا»[1]. مواجهة العبثية والعدمية أفضل من عبثية وعدمية اللامواجهة. إرادة شيء ما، ذلك هو ما يجب إقراره أولا، وليكن بعده تحديد موضوع الإرادة وكيف وماذا ولِمَ تريد. فإرادة العدم، حتى وإن كانت صيغة تزويرية للإرادة في المثل الأعلى الزهدي وحتى وإن كانت هيئة ارتكاسية وحتى وإن كانت تحقيرا للحياة وللحواس وللصيرورة، فإنها لا تتماهى وعدم الإرادة بل تظل مع ذلك إرادة غير معدومة. تأكيد الإرادة أسّا غير مشروط هو ما كان ذهب إليه شلنغ من قبل أيضاً، حيث بالنسبة إليه «في نهاية وفي أعلى المطاف، لا وجود لكينونة أخرى غير الإرادة. الإرادة هي الكينونة البدئية وعليها وحدها تنطبق صفات الكينونة: اللاشرطية والخلود والاستقلالية إزاء الزمن وذاتية التوكّد. وليس للفلسفة من مسعى غير العثور على هذه التعبيرة التي هي أرقى التعبيرات جميعا»[2]. فما هذه الإرادة العنيدة التي لا إمكان لنفيها حتى في أدنى صورة من صور فعلها وهي إرادة العدم؟ لعل الكثير من الألفاظ تُستعمل متعاوضة دون حد ودون تمييز ولذلك نجد في كل لسان معجمية عاملة على بيان الفروق بين الاستعمالات وما ذلك من خلال المعاجم والقواميس فحسب وإنما كذلك من خلال كتب الحدود ومؤلفات البلاغة وفقه

---

[1] F.Nietzsche, *Contribution à la généalogie de la morale*, trad. Angèle Kremer-Marietti, U.G.E., Paris, 1974, 3è dissertation, §28, p.295 . (التشديد من عند نيتشة)

[2] Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, trad. Georges Politzer, éd. F.Rieder et Cie, Paris,1926, pp.100-101.

اللغة وتدقيقات الفقهاء والمتكلمين. ومن بين الكتب التي عالجت ما أشكل من الفرق بين المعاني المتقاربة ودققت في وجوه الكلام الساري في محاورات الناس كتاب في اللسان العربي هو كتاب **الفروق في اللغة** لأبي هلال العسكري يدقق فيه الفرق -في ما نحن بسبيله- بين الإرادة وبين جملة من الاستعمالات المقاربة لها في المعنى كالشهوة والرضا والتمني والمشيئة والنية والاختيار والتوخّي والمعنى والقصد والهمّ. ولذلك رأينا أن نحدّ الإرادة في البدء حدّا سلبيا نعني أن نحدها بما ليست هي. فالإرادة ليست هي الشهوة إذ قد نشتهي مالا نريد كاشتهاء الصائم شرب الماء وقد نريد ما لا نشتهي كشرب الدواء المر طلبا للشفاء. والإرادة ليست الرضا إذ الإرادة قبل الفعل أما الرضا فبعده أو معه. والإرادة غير التمني ذلك أن التمني «معنى في النفس يقع عند فوْت فعل كان للمتمني في وقوعه نفع أو في زواله ضرر مستقبلا كان ذلك الفعل أو ماضيا» أما الإرادة فلا تتعلق إلا بالحاضر أو بالمستقبل فضلا على جواز تعلّق التمني «بما لا يصح تعلق الإرادة به أصلا». والإرادة غير المشيئة لأن المشيئة مفتقرة للعزم أما الإرادة فعزم قاطع في الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه، عزما عائدا للذات الفاعلة التي لا يصحّ عزمها على فعل غيرها نعني عدم جواز أن يعزم المرء على فعل غيره. والإرادة ليست النية لأن النية متقدمة للفعل تقدما زمنيا يباعد بين الإرادة وموضوعها. والإرادة غير الاختيار لأن الاختيار هو تركيز الإرادة على موضوع معيّن دون إلجاء أو اضطرار مع إقصاء كل ما سوى ذاك الذي وقع اختياره في الفكر وفي الفعل كما يطلق الاختيار على أفعال الجوارح كذلك، تمييزا بين حركة الباطش وحركة المرتعش مثلا. والإرادة غير التوخّي ذلك «أن التوخّي مأخوذ من الوَخْيِ وهو الطريق القاصد المستقيم وتوخّيت الشيء مثل تطرّقته جعلته طريقي ثم استعمل في الطلب والإرادة توسعا». والإرادة غير المعنى إذ المعنى هو

إرادةُ مطابقة القول لما هو موضوع له حقيقة ومجازا. فالمعنى مجاله القول تخصيصا وإن كانت تجوز استعارته في الأفعال أما الإرادة فتمتد إلى القول والفعل جميعا. والإرادة غير القصد ذلك أن القصد مختص بفعل الفاعل دون غيره أما الإرادة فغير عائدة على الذات دون سواها فضلا على أن القصد متعلق بالفعل لحظة إيجاده لا يعدل عنه أما الإرادة فتتعلق بالمستقبل أيضا. والإرادة غير الهمّ إذ الهمّ هو آخِر العزم قبل وقوع الفعل وقبل القصد إليه كما في الآية24 من سورة يوسف « وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا»[1].

وقد حددنا ما ليست هي الإرادة من بعض الوجوه على الأقل فإن مواصلة الحد بالسلب ما تزال قائمة من جهة ما يضاد الإرادة ويخالفها. لقد ميّز العرب بين الفاعل المختار والفاعل المطبوع. فالمختار هو الذي تصدر عنه أفعال مختلفة وهو الذي يقدر على إتيان الأضداد وبالتحديد على فعل الضدين أما المطبوع فهو الذي لا يصدر عنه إلا الفعل الواحد المكرور الذي لا يخالطه اختلاف « كالنار لا يكون منها إلا التسخين والثلج لا يكون منه إلا التبريد»[2]. فالفعل المطبوع ليس فعلا إلا تجوّزا إذ من شروط الفعل أن يقع حسب قصود الفاعل ودواعيه. وإذا كان الفعل المطبوع كما في المثال السابق هو الذي بالطبيعة فإن ما يماثله في المجال الإنساني هو الفعل اللاإرادي أي الفعل المنجَز تحت الضغط والإكراه والإلجاء والقسر. والأفعال القسريّة أو«اللاإرادية هي الأفعال التي تتم بالإكراه أو عن جهل.

---

[1] أنظر جملة هذه الفروق في، أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، م.م، ص ص115-120. بالإمكان الرجوع كذلك في بعض هذه الفروق إلى د. سميح دغيم، **فلسفة القَدَر في فكر المعتزلة**، م.م، ص ص205- 206.

[2] القاضي عبد الجبار، **المغني**، تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف، القاهرة1966، ج2، ص189.ذكره سميح دغيم، **فلسفة القَدَر في فكر المعتزلة**، م.م، ص248.

الفعل القسريّ هو الذي يكون مبدؤه خارجا عنا وهو الذي لا يشارك الفاعل أو المنفعل في أي جانب من جوانبه. من ذلك مثلا حينما تحملنا ريح عاتية أو أناس متحكمون بحياتنا إلى جهة ما»[1]. إذن، مما يضادّ الإرادةَ **الانفعال**، و«نريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز»[2]. ومما يضاد الإرادة أيضا **الكراهةُ** المختصة بما يؤلم ويؤذي ويشق على النفس وكذلك **الإلجاء** الذي «يكون فيما لا يجد الإنسان منه بدا من أفعال نفسه مثل أكل الميتة عند شدة الجوع ومثل العدْو على الشوك عند مخافة السبع». فالإلجاء هو حمل الإنسان عنوة على الفعل. ومما يضاد الإرادة أيضا **الاضطرار** وهو «الفعل الذي يفعل في الإنسان وهو يقصد الامتناع منه مثل حركة المرتعش». فالاضطرار هو أن يفعل الإنسان ما لا يمكنه الانصراف عنه. ومن مضادات الإرادة كذلك **الإجبار** الذي هو قسر وإكراه، وبالجملة فإن «الإجبار يستعمل في الإكراه والإلجاء يستعمل في فعل العبد على وجه لا يمكنه أن ينفك منه، والمكره من فعل ما ليس له إليه داع وإنما يفعله خوفَ الضرر، والإلجاء ما تشتد دواعي الإنسان إليه على وجه لا يجوز أن يقع مع حصول تلك الدواعي»[3].

الآن وقد تبينا ما ليست هي الإرادة وتعرفنا إلى ما يضادها فإنه بالإمكان محاولة حدها حدا إيجابيا. الإرادة لغة من راد أي « إذا جاء وذهب ولم

---

[1] Aristote, *Ethique de Nicomaque*، م.م، الكتاب الثالث، الفصل الأول، ص65. نفس العبارات تقريبا يعيدها أرسطو في الصفحة 67 مؤكدا على أن كل فعل يتم بالإكراه أو ينتج عن جهل هو فعل خِلْو من كل إرادة.

[2] الكندي، **الحدود والرسوم**، ضمن عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الدار التونسية للنشر- تونس/ المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر 1991، ص223.

[3] أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، م.م، ص ص125-126.

يطمئن»[1] وأراد الشيء بمعنى «شاءه وبمعنى أحبه وعني به»[2]. أما ابن فارس فيذهب إلى أنّ أصل الإرادة من روَد وحجته أنك تقول راودته على أن يفعل كذا إذا أردته على فعله والروْد فعل الرائد أي من ينظر ويطلب ورادت المرأة ترود إذا اختلفت إلى بيوت جاراتها ويقال راد وساده إذا لم يستقر كأنه يجيء ويذهب[3]. أما في **تعريفات** الجرجاني فـ «الإرادة صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه وفي الحقيقة هي ما لا يتعلق دائما إلا بالمعدوم... وقيل: الإرادة جمرة من نار المحبة في القلب مقتضية لإجابة دواعي الحقيقة»[4]. ما يقوله تعريف الجرجاني في جزئه الأول هو إن الإرادة مرادفة للاختيار وفي جزئه الثاني إنها شوق إلى الفعل أي إلى الإحداث والإيجاد من حيث تعلقها بما لم يوجد بعد. أما الجزء الثالث من التعريف فالبعد الصوفيّ فيه بيّن من جهة تعريف الإرادة موْجِدة مؤدّاها توق منفتح على حق اليقين أو على «حقيقة الحقائق [التي] هي المرتبة الأحدية الجامعة بجميع الحقائق، وتسمّى حضرة الجمع وحضرة الوجود»[5]. وغير بعيد عن المعنيين الأوّلين في تعريف الجرجاني للإرادة ما تقوله كتب **الحدود** حيث نجد في **الحدود والرسوم** للكندي أن الإرادة هي «قوة يُقصد بها الشيء دون الشيء»[6] أي أنها قوة تخيير وإيثار ومفاضلة. إلا أن الآمدي يزيد على ذلك إضافة تتمثل

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، المجلد الثالث، ص188.

[2] م.ن، المجلد الثالث، ص191.

[3] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت1991، المجلد الثـاني، ص ص457~458.

[4] الجرجاني، **كتاب التعريفات**، م.م، ص16.

[5] م.ن، ص90.

[6] الكندي، **الحدود والرسوم**، م.م، ص215.

في تخصيص الإرادة بالزمن[1] وهو ما يحيل إلى علاقة الإرادة بالفعل إذ تخصيص الحادث بزمان دون زمان هو الإقبال عليه بالقدرة التي توجب تخصيصه بالوجود. فالفعل أو **الاستعمال** كما يسميه الكندي «علّته الإرادة... والإرادة هي قوة نفسانية تميل نحو **الاستعمال** عن سانحة أمالت إلى ذلك»[2]. الاستعمال هو الكيفية التي يستخدم بها الإنسان ذاته والآخرين وأشياء العالم سواء تلك التي استحدثها هو أو التي وجدها في العالم الذي ينتمي إليه، استخداما يخصه ويغنيه، ذلك أن الاستعمال هو الذي يُظهر قيمة الشيء وكون مستعمله معنيّ به. أما السانحة فهي ما يبدو ويظهر ويعرض، وتُحمل كذلك على ظهور الشيء من مكان بعينه وتبعا لذلك فإن الفعل الإرادي هو الذي يكون فيه «الإنسان هو مبدأ أفعاله. إلا أن المداولة تتعلق بما يمكن للإنسان تفيده هو ذاته ذلك أن الأفعال بخواتمها وعليه فإن موضوع المداولة لا يتعلق بالغاية وإنما بالوسائل المؤدية إليها... موضوع المداولة مطابق لموضوع الاختيار... وبما أن موضوع تخييرنا هو قرار يحملنا باتجاه ما يتوقف علينا فإن الاختيار المترويّ يمكن أن يكون توقا مصحوبا بروية إلى ما يتوقف علينا إذ نحن نتخذ قرارا بعد تروّ بدئيّ ونسعى إلى تجسيمه وفق تلك الروية»[3]. بهذا المعنى، الاختيار لا يتعلق بالغاية بل بالوسائل والوسائط المؤدية إليها. فالغاية

---

[1] سيف الدين الآمدي، **كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، ضمن الأعسم، م.م، ص424، حيث قول الآمدي " وأما الإرادة فعبارة عن معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون زمان."

[2] الكندي، **الحدود والرسوم**، م.م، ص222.(التشديد من عندنا)

[3] Aristote, *Ethique de Nicomaque*، م.م، الكتاب الثالث، الفصل الثالث، ص73. في نفس الكتاب وفي نفس الفصل وبالصفحة75 تحديدا وفي نقده للصيغة السقراطية القائلة أنْ "لا أحد شرير إراديا" يعيد أرسطو تأكيد صدور الفعل الإرادي عن صاحب الفعل إذ " الإنسان هو مبدأ أفعاله وخالقها شأن ما هو خالق أبنائه". وعلى أية حال فإن الاختيار(proairesis) في صيغته الأرسطية هو تفضيل متعقل وغير ناتج عن انفعال(pathos).

موضوع رغبة ووحدها الوسائل المؤدية إليها هي موضوع المداولة. فكأن الاختيار إذن، هو مبدأ الفعل، مبدأ يتدخل بين "العقل العملي" والرغبة أو بين الوسائل والغاية في جملة الشؤون البشرية. لكن إذا كانت الغاية طبيعية ومشتركة بين الجميع وليست موضوع اختيار فإن في ذلك ما يحدّ من فضاء الاختيار الذي يرتد إلى مجرد تفضيل لأحد الممكنات أو يتجلى كصراع داخل الأنا بين ما تريده وما تقدر على فعله. لذلك كان نقد هيغل شديدا، ليس للاختيار كما فهمه أرسطو وحسب، بل للحظة تاريخية لاحقة فهم فيها ديكارت الحرية وبالتالي الإرادة كحرية اختيار. لا ريب أن حرية الاختيار من حيث هي القدرة على التفضيل هي لحظة أساسية من لحظات الإرادة ولكنها لحظة غير كافية إذ هي لا تعيّن للإرادة غير حرية صورية. وبقدر ما تظل الإرادة في مستوى حرية الاختيار فإنها حتى وإن حزمت أمرها على اختيار ما هو حق وعدل فإنه يظل بإمكانها اختيار شيء آخر ذلك أنه في هذه الحال يظل الشكل والمضمون متقابلان. فالمضمون لا يتأسس في الإرادة ذاتها بل هو ينعطي لها من خارجها نتيجة قيامه في الظروف والأوضاع الخارجية ولذلك تظل الحرية مجرد اختيار صوري ما دام مضمونها خارجا عنها وهو ذات السبب الذي يفسر تخيير الإرادة لهذا الشيء وليس لذاك. أما الإرادة الحرة حقا فهي التي تتضمن حرية الاختيار وتسلبها وهي واعية تماما بمضمونها- الذي لا مصدر له غيرها- على أنه مضمون راسخ أو ركين في ذاته ولذاته[1]. ومع ذلك، ورغم هذا النقد الهيغلي، إذا كان الاختيار متعلقا بما هو في مقدورنا فإن في ذلك اعترافا على الأقل -وفي نفس الآن- بحدود الإنسان وبما يعود إليه من جهة

---

[1] انظر، Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, TI, *La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1994, Add. §145, pp.578-579

اقتداراته. حدود الإنسان في وضع حد لعدم إرادة ما هو ضروري، واقتداراته في تجسيد اختياره داخل ما يخصه ويعود إليه ويكون في مقدوره. وفي هذا التمييز درس لم يغب لا عن الرواقية ولا عن السبينوزية.

وبالجملة، تكون الإرادة على إطلاقها توقا أو هي شوق ونزوع كما كان يقول الفارابي فإذا قرنت الإرادة بالتأمل والروية والمداولة سُميت **اختيارا** إذ «النزوع إلى ما [يدركه الإنسان] بالجملة هو الإرادة. فإن كان ذلك (النزوع) عن إحساس أو تخيّل سمي بالإسم العام وهو الإرادة وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار وهذا يوجد في الإنسان خاصة وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان»[1]. إذن، الإختيار هو هذا الاقتران بين الإرادة والروية أو هو هذا النزوع العاقل والمتروي، فضلا عن افتراضه جملة من الممكنات التي تسمح بالمفاضلة والتخيير. بصيغة أخرى الاختيار إرادة عاقلة ومعقوليتها تلك هي التي تمنعها من التحول إلى قوة عاطلة حينما تلجأ إلى الوهم أو إلى المستحيل فتنفك عن الاكتساب والاستطاعة. فإن قلنا أن ليس للإنسان كسبا لأفعاله ولا استطاعة له على الفعل، بطلت «الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار، كصناعة الحرب

---

[1] الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نـادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة1973، ص105. إذا كانت الإرادة هي فعل القوة النزوعية فإنها ضرورية لبقية القوى جميعها الغاذية والحاسة والمتخيلة والناطقة، فـ "هذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية. والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة. والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوعية" (ص106.)

والملاحة والطب وغير ذلك، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان»[1]. فالإرادة هي الاستطاعة التي يتم بها الاكتساب أو الكسب الذي هو خلاف الاضطرار ذلك أن الكسب هو الفعل المنوط به ما يعود على القائم بالفعل من نفع أو ضرّ. فالاكتساب هو فعل المكتسِب والمكتسِب هو المحدث للشيء الصادر عن فعله والعائد إليه بالعَزْوِ والحيازة.

بإيجاز، الإرادة ميل ورغبة وشوق نحو الاستعمال أو الفعل مع تخصيص جهة وقوع الفعل، نعني تعيين ما وقع اختياره وإلا لم يكن ثمة فعل. فاستعمال المواد هو الذي تنتج عنه الأشياء المصنوعة، واستعمال العقاقير هو الذي يحدد تأثيرها كدواء، واستعمال السيف هو الذي به يكون السيف أداة حربية، واستعمال الحبوب هو الذي يحولها إلى غذاء، واستعمال الاختيار هو تجسيد الإرادة المتروية التي يقع بها الفعل على وجه دون وجه دونما إلجاء أو عنت. فالفاعل المريد هو الذي لا تتحول مشيئته إلى شيء، ومن كان كذلك، إليه تعود مشيئته في القيام بالفعل أو في الامتناع عنه. فالإرادة فعالية إنسانية تترتب عنها مسؤولية تقدير الأفعال من جهة فاعليتها في المراد وفي حدوثه إذ لا تتعلق الإرادة بما يمتنع حدوثه وإلا تساوت والتمني والتوهم، ومن جهة تروّي المريد في مراده سواء كان مراده من نفسه أو من غيره في الحاضر أو في المستقبل بحيث لا يكون ذاهلا أو غافلا عنه بل يكون عالما بمراده ومدركا لمقصده ما لم يعقه عائق عن إيجاده. وعليه فإن الإرادة تستوجب من يريد ووعيا بما يريد إذ « ما معنى أن نريد غير أن نكون واعين بقيمة موضوع ما (أو بما نعدّه قيّما مع أنه غير قيّم فعلا في حالة الإرادة المريضة)... أن نريد وأن نعرف أننا نريد،

---

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، دار الآفاق الجديدة، بيروت1982، ص122.

أن نحب وأن نعرف أننا نحب ليسا إلا فعلا واحدا. الحب وعي بأننا نحب والإرادة وعي بأننا نريد. حبا وإرادة ليس لهما وعي بذاتهما يكونان حبا لا يحب وإرادة لا تريد شأن ما يكون فكر لاواعي فكرا لا يفكر»[1]. ليس في هذا القول المرلو بونتي استعاضة عن الإرادة بفكرتها وليس فيه تجاهل للاوعي ولكشوفات التحليل النفسي، ذلك أن الوعي الذي يعنيه مرلو بونتي هو وعي مجسَّد وبما هو كذلك فإنه لا يتظنّن على نفسه بتمام الشفافية والوضوح بل أكثر من ذلك إن للجسد وظيفة فكرية[2]. وتبعا لذلك فإن الإرادة الواعية لا تتوهّم ذاتها قدرة على الاختيار بإطلاق ولا تقصي مواطن انشباكها مع ما يتم من دونها وإنما التأكيد على وعي الإرادة بذاتها هو تأكيد على أن هذا الوعي ليس ظرفيا أو مؤقتا وليس عنصرا ينضاف إليها إضافة ولكنه أيضا ليس نفوذا يتحكم بها ويحوّلها إلى موضوع بل هو منها رويتها التي تكون بها معقولية الفعل الإرادي المعبّر عن الشخصية كلها حين تريد الشخصية بكامل قدراتها وإمكاناتها. وإذن، الإرادة الواعية بذاتها وبموضوعها هي الإسم الآخر للاقتدار أو الاستطاعة.

---

[1] M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. TEL, Paris, 1990 (1ère éd.1945), p.433.

[2] في حديثه عن اللاوعي وعن إسهامات كما عن نقد التحليل النفسي الفرويدي، يشير مرلو بونتي إلى أن فرويد " أدرك تدريجيا الوظيفة الفكرية للجسد وتجسّد الفكر" (M.Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p.291).
لمزيد من التفصيل انظر في هذه المسألة أطروحتنا **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو بونتي**، دار صامد، تونس 2004، ص ص96-100.

2.الإرادة- الاستطاعة

الاستطاعة هي طاعة الجوارح للفعل واستجابتها وانقيادها له ولذلك تُحمل عليها المسؤولية من حيث هي إجابة على ما يضطلع به الإنسان من أفعال. وتَحمّل المسؤولية بالمعنى الإتيقي- الحقوقي يفترض رابطة بين الفاعل والفعل تعيّنها عبارة الاقتدار أو القدرة على الفعل إذ يجب أن يكون الفعل قابلا للعزو إلى فاعل حتى يدخل تحت طائلة الذم والحمد. وسأسوق في ذلك شاهدين لديكارت. الشاهد الأول يقول: «أعتقد أن المروءة الحق التي يُقدّر بها الإنسان ذاته أعلى تقدير بشكل مشروع إنما تتمثل في معرفته أنه لا شيء يعود إليه حقيقة غير حرية تدبير إرادته وأنه لا يُحمد أو يُذمّ إلا لأجل استخدامها بشكل خيّر أو شرير وتبعا لما يحسّه في ذاته من تصميم حاسم ودائم على استخدامها استخداما جيدا نعني أن لا تخونه الإرادة قطّ لمباشرة وتنفيذ كل الأفعال التي يحكم عقله أنها الأفضل»[1]. أما الشاهد الثاني فيؤكد «أن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار، وهو الأمر الذي يجعله خليقا بالمدح والذم. أما الإرادة فلما كانت بطبيعتها رحيبة جدا فقد فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهي أن نتصرف بحرية بحيث نكون مستقلين بأفعالنا استقلالا يجعلنا جديرين بالثناء إذا أحسنا التصرف...

[1] R.Descartes, *Les passions de l'âme*, Vrin, Paris, 1970, article CLIII (153), pp.177-178 ..

هذا الشاهد الذي استخدمناه هو في الحقيقة تأكيد لما ورد في المادة 152(ص177) من نفس الأثر حيث قول ديكارت: "لا ألاحظ فينا غير شيء واحد بإمكانه أن يمنحنا الحق في تقدير ذواتنا نعني استخدامنا لحرية اختيارنا وتحكّمنا بإرادتنا ذلك أنها وحدها الأفعال التي تتعلق بحرية الإختيار هذه هي التي من أجلها نُمدح أو نُذمّ. وحرية الإختيار هي التي تجعلنا بحال ما أشبه ما نكون بالله بجعلنا أسياد ذواتنا شرط أن لا نضيع بفعل النذالة الحقوق التي منحتنا إياها."

[فـ]إذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل إرادتنا نكون أكثر استحقاقا للثناء مما لو كنا مجبرين ومرغمين على التصرف، متأثرين بمبدإ غريب عنا»[1]. لا تعنينا من هذين الشاهدين– في ما نحن بسبيله الآن– لا لانهائية الإرادة ولا العلاقة بين الإرادة والذهن وبين الإرادة والحقيقة ولا مفترض الإرادة الخيّرة، وإنما الذي يهمنا وحسب، هو تأكيد مبدئية الإرادة من حيث هي الدرجة الصفر للفعل. فما نكونه وما نفعله وما نفكر به هو ما نريده ولا شيء إذن إلا وهو متوقف علينا ولا جدارة لأي كان إلا بما يعود إليه حقا وهو تدبير إرادته، أي لا شيء غير إرادة أن نريد إلى حدّ تنافس فيه حريتنا حرية الله حيث ما كان له حرية خلقه، لنا حرية رفضه والحقائق التي تؤسسها حريته في الإحداث والمباشرية لنا حرية استمدادها من عمق ذواتنا في الحتمية والتوسط[2]. ومن ثمّ فإن الحرية لا تنضاف إلى الإرادة بل هي وإياها واحد. بصيغة أخرى، ما تريده الإرادة هو الحرية. أو كما يقول هيغل، الحرية من الإرادة كالثقل من الأجسام المادية. وليست العلاقة هنا علاقة عرضية أو هي علاقة موضوع بمحمول بل هي تعبير عن مباطنة تشكيلية بها يكون الجسم هو الثقل شأن ما تكون الإرادة هي الحرية[3]. فالقدرة على الفعل وبالتالي الحرية سابقة لخاصية الحكم على الفعل بالحسن أو بالقبح ذلك أن الحرية هي «بالفعل هذه النقطة الغائمة حيث تتماهى القدرة والإرادة لحظيا. فأيّ توصيف يقدر على تثبيت ألق الإرادة، تثبيت هذا

---

[1] ديكارت، **مبادىء الفلسفة**، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة، القاهرة1960، ص ص129–131.

[2] انظر، Nicolas Grimaldi, *Aliénation et liberté*, Masson et Cie, Paris,1971, p.78

[3] انظر، هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، المجلد الأول، ملحق الفقرة 4، ص268.

الانكشاف المنكسف ببارقة الإرادة؟ وأية جدلية تطال هذا الارتجاج الخبيء الذي معه يبدأ كل شيء؟... ممارسة الإرادة هي العملية الوحيدة التي وإن كانت تفترض **إمكانا** سابقا فإنها لا تفترض أية قوة كامنة وأية قدرة مفصولة عن فعل الإرادة ذاته. كل فعل يفترض تهيؤا منفعلا أو اقتدارا فاعلا بشرطان ممارسته: لكن لا اقتدار مباشر يضاعف أو يسبق فعل الإرادة بما أن فعل الإرادة ذاته هو هذا الاقتدار »[1]. فلو افترضنا وجودا بالقوة يسبق الوجود بالفعل لكان ذلك سلبا لأصالة المستقبل الذي يرتد إلى مجرد تحقيق عرضيّ للماضي يلتغي معه كل إقبال لجِدّة الحدوث، ولو اهتممنا بالأشياء وحسب لكان ذلك إلغاء للمشاريع، ولو فصلنا بين الإرادة وفعل تحققها لدخلنا متاهة التمني.

والتمني هو تصور غاية ما دون تحقيقها. فالبقاء في مستوى التصور هو غياب الكيان الفعلي لموضوع الإرادة على مستوى الفينومينات. وحتى إذا كانت كل إرادة تتأسس على نشاط تصوريّ فإن ذلك النشاط لا يتعلق بتصورٍ ما اتفق بل بمضمون محدد هو الهدف الذي تنزع الإرادة إلى تجسيده. فانعطاء الهدف كموضوع للإنجاز معناه أن الإرادة هي إرادة هدف محدد مع وجوب تحقيقه. وقد بيّن ماكس شيلر ضرورة استبعاد الفرضية التي تفسر الإرادة بالتمني بجمعها بين أمنيتين: أمنية حدوث شيء ما وأمنية

---

[1] Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, T3, *La volonté de vouloir*, Seuil, Paris, 1980, p.47 . (التشديد من عند ينكلفيتش)
يؤكد ينكلفيتش في نفس الصفحة تماهي القدرة والإرادة بالقول «**أن نريد هو أن نكون قادرين**. "لفظ البدء لفظ عظيم" وفق عبارة جول لوكييه (Jules Lequier) ولعله يكفي القول إن الحرية ذاتها وفي ذاتها وبما هي حرية هي الحرية المساوية لذاتها وإن إنية الحرية تتماهى في نهاية المطاف وهذه **القدرة على الابتداء**.» (التشديد من عندنا)

أن أكون أنا هو من يقوم بذلك الشيء. ففي الحالين جميعا نظل على صعيد التمني سواء جعلنا من الإرادة تجميعا للأمنيتين أو جعلنا الأمنية الأولى مصحوبة بتمني حركة جسدية تحقق مضمون الأمنية الأولى. وعليه، ليس التمني بل الإرادة هي التي توجد بالفعل كتجربة معيشة لنشاط نزوعيّ مركزيّ. أما التمني، فكأنه هذا الجزء من الإرادة الذي استبعدته إرادة الفعل من مدارها أو هو إخفاق إرادة الفعل أو هو تأجيل ما كان يُعدّ موضوع تجسيد. الاستبعاد والإخفاق والتأجيل هي التي تؤدي إلى التحقيق الوهمي لمضمون الإرادة تخيلا وتوهّما وتهلّسا وحلما. على أنه حتى في هذه الأحوال لا غياب لحقيقة ما وقعت إرادته ذلك أن التضايف بين فعل الإرادة وبين الواقع الحقيق لمضمونه يجب أن يظل ساريا حتى إذا كان مجهولا من طرف الذات[1]. بصيغة هيغلية «الإرادة لا تكون إرادة واقعية فعلية على الإطلاق إلا بمقدار ما تعزم وتصمم. [و] التصميم على شيء ما يعني إلغاء حالة اللاتعيّن التي يكون فيها المضمون مجرد إمكان شأنه شأن أي موضوع آخر»[2]. إلغاء حالة اللاتعيّن هو الفعل الذي تصمم به الإرادة وتقرر أي أنها تعيّن أهدافا هي تحملها، وتَحقق تلك الأهداف ليس حدا أو سلبا للإرادة ما دامت «الإرادة ليست إمكانية محضا؛ أو استعدادا صرفا، أو قوة، وإنما هي اللامتناهي في حالة التحقق الفعلي ما دام وجود الفكرة الشاملة أو تخارجها الموضوعي هو الجانب الباطني نفسه»[3]. وإذن، الإرادة-الاقتدار هي استطاعة المقدور أو القدرة عليه عند مقاومته باستفراغ القدرة فيه تصريفا وإيجادا. فقولنا إن المرء قادر على الشيء « يفيد أنه قادر على تصريفه

---

[1] انظر، Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. Maurice de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955, pp.143-144

[2] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، م.م، الفقرة12 وإضافتها، ص120.

[3] م.ن، الفقرة 22، ص129.

كقولك فلان قادر على هذا الحجر أي قادر على رفعه ووضعه وهو قادر على نفسه أي قادر على ضبطها ومنعها فيما تنازع إليه، وقادر على فعله يفيد أنه قادر على إيجاده»[1]. فبالتصريف والإيجاد، نعني بالتصرف في الموجود وبإيجاد وإحداث ما لم يكن موجودا، الإرادة اقتدار أو وُسْع أو استطاعة ذلك أن «ما يريده الإنسان وما يريده أصغر جزء في العضوية الحية هو الزيادة في الاقتدار»[2].

إذا كانت الإرادة مرادفة للاقتدار أو للوُسع فلأنها معطى أوّلانيّ أو بدئيّ ليس من الناحية السيكولوجية أو من الناحية المعرفية وحسب، بل هي أولى إتيقيا وأنطولوجيا كذلك من حيث انعطاؤها في جذر الحياة وفي جذر الفعل والتقويم، ذلك أن« الحياة [ذاتها] ليست إلا حالة خاصة من حالات إرادة الاقتدار»[3]، وإرادة الاقتدار هذه هي الفعالية الحاضرة باستمرار وبعمق في

---

[1] أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، م.م، ص100.

[2] Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Le livre de poche, Paris,1991, §303, p.348.

[3] م.ن، § 302، ص347. هذا الشاهد هو في واقع الأمر ردّ على شوبنهاور الذي يزعم أن الإرادة هي "الوجود في ذاته الذي للأشياء" بل هي والشيء في ذاته سيان، و«عوضا عن التمكّن من تطور إرادة **محددة** بصيغ متعددة وقع **إلغاء** خاصية الإرادة بإلغاء قوامها وهدفها وقد بلغ هذا الأمر أقصاه مع شوبنهاور الذي أصبح معه لفظ "إرادة" لفظا لا معنى له وإن الأمر لأقل تعلقا بـ "**إرادة الحياة** " ذلك أن الحياة ليست إلا حالة خاصة من حالات إرادة الإقتدار» (نفس المرجع ونفس الصفحة (التشديد من عند نيتشة). هذا المعنى ذاته كان نيتشة أكده من قبل حيث ذهب في الفقرة 296 (ص337) من إرادة الإقتدار إلى أن «الحياة بما هي شكل الكائن الذي نعرفه أكثر من غيره هي تخصيصا إرادة مراكمة القوة: كل سيرورات الحياة تجد هنا عمادها حيث لا شيء يريد الحفاظ على ذاته وإنما على الكل أن يجمّع ويراكم. الحياة... تسعى إلى **أقصى شعور بالاقتدار**، إنها بالأساس سعي إلى فائض من الاقتدار، والسعي ليس شيئا آخر غير السعي إلى الاقتدار، وتظل هذه الإرادة هي أصدق وأعمق ما يوجد.» (التشديد من عند نيتشة)

كل الأفعال والتقويمات بل إن الأفعال والتقويمات ليست غير وجوه تبدّي هذه الإرادة. فـ «كل" الغايات" و"الأهداف" و"المعاني" ليست غير وسائل تعبير عن إرادة واحدة وغير انقلابات عين لها، إرادةً ملازمة لكل ما يحدث هي إرادة الاقتدار. أن تكون للمرء غايات وأهداف ومقاصد وبإيجاز أن يريد المرء فذلك مساو لإرادة أن يصير أقوى، إرادة أن يكبر مع إرادة تملّك **وسائل تحقيق ذلك**... كل التقويمات ليست غير نتائج ومنظورات أضيق في **خدمة هذه الإرادة الوحيدة** بل إن التقويم ذاته ليس شيئا آخر غير إرادة الاقتدار هذه»[1].

وعليه فإن إرادة الاقتدار بما هي الواقعة الأبسط وبما هي ماهية الكائن – بالمعنى الذي لا تتعرى فيه الماهية من اللحم والدم، نعني بالمعنى الذي لا تهجر فيه الماهية الحياة ولا تتخفى متعالية ومتحللة من ثقل الأشياء– فإنها تتماهى بالتمام مع الأنا. والأنا ليس مجرد ضمير يُسنَد إليه الكلِم بل هو النسيج الضام (tissu conjonctif) الذي لا يستثني الجسد ولا يستبعد المخيال ولا يقصي القوى المعاوقة. الأنا هو جملة السعي والوُسع والطاقة التي تحمل على المشقة والتي نسميها « جَهدا أو فعلا إراديا أو إرادة... و[الجَهد] واقعة أولية بما أننا لا نستطيع التسليم بأية واقعة أخرى سابقة عليه في مجال المعرفة وجواسنا الخارجية ذاتها لتصبح وسائل لأولى معارفنا ولأولى أفكارنا الحسية يجب تشغيلها من طرف نفس القوة الفردية التي تستحدث الجَهد»[2]. لكن لِمَ هذه المماهاة أو على الأقل هذه الرابطة الضرورية بين الإرادة والجَهد؟ الإرادة هي الجَهد المتعيّن في مفاعيله

---

[1] م.ن، § 311، ص356.

[2] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* in Henri Gouhier, *Maine de Biran, Œuvres choisies*, Aubier Montaigne, Paris,1942, p.87.

والجَهد هو الإرادة الفعالة التي تتميز عن مجرد الإحساس الفيزيولوجي. فالإرادة لو كانت جهدا محضا دون مفاعيل لتحولت إلى قوة مطلقة والجهد لو كان مجرد حركة عضوية لتحوّل إلى مجرد ظاهرة فيزيولوجية[1] وهو ما يحيلنا إلى فكرة العلة أو السبب، فكرة نختزل فيها الإرادة اختزالا تتأذى منه أذية ثلاثية على أقل تقدير، حيث تبرر الإرادةُ- العلةُ ضرورةَ المعاقبة وتؤدي إلى الخلط بين الاقتدار والشعور بالاقتدار وتلغي القول بالحدثان والفجائية والعرضية[2]. فما هو إرادي إذن هو هذا الجهد الذي يعي ذاته

---

[1] «الإرادة دون مفعولها تنحل في مفهوم القوة المطلقة وهو مفهوم من جنس مختلف تماما ولا يمكن أن يكون أوليا، ومن ناحية أخرى، التعاطي الموضوعي مع الحركة- في العضو العضلي- بانفصال عن الإرادة التي تعيّنها أو تتعيّن فيها لا يُظهر غير ظاهرة فيزيولوجية أو إحساس كغيره من الإحساسات التي لا شيء فعال فيها.» (Maine de Biran, *Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitif et la motion (Lettre à Stapfer)* in Henri Gouhier، م.م، ص236.)

[2] وجوه الأذية والتزييف الثلاثة هذه هي التي كان رصدها نيتشة. فبالنسبة إلى الوجه الأول، فكرة الإنتقام الباحثة عن المقاصد والنوايا وتحميل المسؤولية، تحيل كل أمر واقع إلى الإرادة بما هي علة للفعل الحر والمسؤول وتبرر بالتالي كل أشكال العقاب ذلك أن «النفع الإجتماعي للعقاب هو الذي يؤمّن لهذه الفكرة نبلها وقدرتها وحقيقتها. وعلينا أن نبحث عن دعاة هذه السيكولوجيا -سيكولوجيا الإرادة- بين الطبقات التي بين أيديها المعاقبة وقبل كل شيء بين طبقة الكهنة الذين كانوا على رأس أعرق الجماعات» (Nietzsche, *La volonté de puissance*، م.م، § 212، ص228.). أما الوجه الثاني المؤذي والمؤدي إلى الخلط فناتج عن أن «فكرة "العلة" فيزيولوجياً هي شعورنا بالاقتدار في ما نسميه إرادة أما فكرة " المفعول " فهي اعتقادنا الخاطيء أن الشعور بالاقتدار هو الاقتدار ذاته» (م.ن، ص335)، وعليه فإن ما يحدث لا يحدث نتيجة علة أو مبدإ أو قانون

ويدركها وقد تعيّن بحرية في مفاعيل بيّنة الحصائل. هذا الجَهد البدئي المرادف للإرادة هو «أبسط العلاقات جميعا بما أن كل إدراكاتنا أو تصوراتنا الخارجية تعود إليه عودتها إلى شرطها الأوليّ والأساسي بينما لا يفترض هو أي شرط سابق عليه... إنه العلاقة الوحيدة الثابتة واللامتغيرة والمتماهية دوما مع ذاتها بما أنه لا يقبل أي عنصر متحول وغريب عنه، إنه الحاصل الثابت لفعل نفس القوة الواحدة المنبسطة على نفس الحد الواحد»[1].

دخول الجهد أو الإرادة في علاقة بالطرف أو بالموضوع الذي تقع عليه الإرادة هو في ذات الآن تجسيد وتعيين لوعي الإرادة بموضوعها ولقدرتها عليه أو استطاعتها له ذلك أن «الفعل لا يصحّ وقوعه ولا يكتمل قدره إلا والفاعل عالم به ومريد له وقادر عليه. بهذه الخاصيات الثلاث تكتمل عناصر وقوع الفعل عندما ترتفع الموانع وتسلّم الآلات والجوارح»[2]. تلازم العلم والإرادة والقدرة هو تلازم تقوله الإرادة ذاتها بما أنه لا إرادة إلا وهي تعي ذاتها كإرادة ولا إرادة إلا وهي تتحقق اقتدارا واستطاعة. فالوعي دون نزوع عطالة، والنزوع الذي لا يعي ذاته هوى مريض، والقدرة التي لا تحركها رغبة عاقلة وعقل راغب ليست غير تخبط في العنف والعشوائية.

ثابت وإنما هو دلالة علي أنه ثمة «كميات من القوى التي هي بصدد الفعل» (م.ن، ص336). الوجه الثالث الذي يشرّع لنقد العلية هو أنّا كثيرا ما نلخّص فيها الإرادة والحرية والمسؤولية والقصد إلى الفعل ونوحّد فيها بين العلة الفاعلة والعلة الغائية وما ذلك إلا بحثا عن الاطمئنان إلى ما نعرف ونعتاد خوفا من الفجائي واللامعتـــاد واللامنتظر (انظر المرجع نفسه، ص ص341-342).

[1] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*
م.م، ص ص87 -88.

[2] سميح دغيم، **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**، م.م، ص241.

وهب أننا ميّزنا في الفعل بين المعرفة والإرادة والقدرة أو بين المداولة والتقرير والتنفيذ كما يقول ريكور فإن ذلك التمييز لا يعني أنها مراحل أو أطوار مفصولة. فالتقرير ليس لاحقا للمداولة والتنفيذ ليس لاحقا للتقرير وبالتالي لا يشكل الفعل تنفيذا لاحقا للمخططات والبرامج بل هو اختيار مستمر لتلك المخططات والبرامج وعمل على إنضاج أصالتها في علاقتها بقسوة الواقع وخشونته أي في علاقتها بالأشياء وبالبشر. فإذا كان المشروع يستبق الفعل فإن الفعل يمتحن المشروع وفضلا عن ذلك فإن الفعل حاضر في المشروع الأشد خواء إذ الشعور بالاقتدار هو اللحظة الأساسية في المشروع أما التقرير فيتمثل في أن نقصد فعلا مستقبليا منوطا بنا وهو في مقدورنا. فالقدرة المستجمعة في الجسد توجّه المشروع جهة الفعل وحضور القدرة في صلب الإرادة يعني أن مشاريعي قائمة هي ذاتها في العالم، فالقدرة هي التي توجه الإرادة جهة الواقع عوض أن تحيد بها جهة المتخيّل[1] أو جهة التمني أو جهة الإقبال على المستحيل. وحتى لو كانت الإرادة لا تقبل على الفعل إلا بعد حسبان احتمالات نجاحه وفشله وبعد التفكير في العوائق السيكولوجية وفي القوى الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية التي عليها(الإرادة) أن تغالب فيها سلطان التردد والمادة والمال والسائد من التقعيدات، فإن ذلك الحسبان وذلك التفكير ليسا سابقين لها أسبقية سببية بل هما منها ما هي به إرادة من حيث أنها ليست عمياء وليست اعتباطية.

فالأساسيّ في الإرادة إذن، ليس هو أهدافها ومقاصدها وتمنياتها بل فعلها حتى أنه بإمكاننا القول مع هوبز إن الإرادة هي «فعل ما نريد وليست ملَكة أن نريد»[2]. ولسنا نعني بذلك أن لا هدف ولا مقصد ولا تمنّي ولا

---

[1] انظر، Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, TI، م.م، ص ص187–189.
[2] Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, Sirey, Paris, 1971, ch. VI, p.56.

نزوع للإرادة، فهذه جميعها هي لها من جهة المستقبل أما فعلها فهو الحاضر لأن زمن الفعل وبالتالي زمن الإرادة هو الحاضر دون سواه. وعليه- وكما كنا بيّنا مع أرسطو- فإن الأساسي في الفعل ليس هو ما يوصل إليه الفعل بل هو الفعل ذاته الذي هو لذاته غاية ذاته، أما حصائله والتي كثيرا ما لا نتحكم بها، فإنها لا تمنعنا من الفعل بقدر ما تدفعنا إلى أن نفعل على أفضل وجه ممكن.« بصيغة أخرى، الذات المريدة غارقة طبيعيا في التلهف والاضطراب والهمّ، وما ذلك لأن النفس تستجيب للمستقبل بالتوجس والأمل فحسب وإنما كذلك لأن مشروع الإرادة يستتبع اقتدارا غير مضمون البتة. فالاضطراب الذي يعذب الإرادة لا يهدأ إلا بالاستطاعة وبالفعل»[1]. لكن الاستطاعة والفعل لا يحيلان الإرادة إلى النوم والاسترخاء والتخاذل بما أنها هي ذاتها لا تتجسد إلا فيهما، وهُمَا بتوترهما لا يتمان إلا في الحاضر، ذلك أن الماضي هو ما لا تستطيع الإرادة إزاءه شيئا من جهة عدم قدرتها على تحويله، والمستقبل هو المشروع الذي ترتئيه الإرادة من حيث هو هذا الذي ليس كائنا بعد. وحتى إذا كان بين الإرادة والاقتدار تناقض أو توتر فإنهما ينحلاّن في الفعل شريطة أن لا تتجاوز الإرادة القدرة فتسقط في التمني الحالم وشريطة أن لا تتجاوز القدرة الإرادة فتؤدي إلى الاعتباط والعنف. لذلك، ومن جهة علاقة الإرادة بالفعل، لعله علينا التمييز بين ضروب من الإرادات مثلما فعل ينكلفيتش:1) إرادة الأشياء المستحيلة التي نعرف أنها مستحيلة وتلك إرادة سيئة أو حتى إرادة منعدمة أيا كانت مبرراتها، سوء النية أو عدم الكفاية أو النفاق أو انعدام الفاعلية، وعليه فنحن لا نقدر إلا على ما يكون موضوع اقتدار. بإمكاننا تمني المستحيل دون شك ولكن التمني ليس هو الإرادة. 2) إرادة الأشياء المستحيلة التي نظن أنها ممكنة وهي إرادة خارقة، يائسة، مأساوية وبطولية وقد تصل بصاحبها إلى

---

[1] Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, T2.53م.م، ص

الموت والتهلكة إذ فيها تنفجر حدة التناقض بين ما نريده وما نقدر عليه، إنها إرادة عبثية تريد حتى ضد قوانين الطبيعة. 3) إرادة الأشياء التي لا نقدر عليها راهنا وواقعا نتيجة عدم تهيؤ شروط تلك القدرة وظروفها ولكنها ليست مستحيلة بإطلاق استحالة الخلود وكلية الوجود(ubiquité) وكلية الحضور(omniprésence) وقهر المائتية والزمانية والمكانية مثلا، إنها إرادة الأشياء التي ليس ثمة ما يمنع من القدرة عليها إذا ما تهيأت شروط الاضطلاع بها كما في فعل مقاومة المستعمر مثلا حيث انعدام توازن القوى ومع ذلك نتبيّن أن الإرادة- القدرة تتخذ شكلا جليلا من الكتابة على الجدران إلى حمل السلاح وتحقيق الانتصار. فمثل هذه الإرادة- القدرة تقف على حدود الممكن والمستحيل أو تقيم في نقطة الاتصال بينهما فتحوّل الاستحالة إمكانا واللامأمول أملا معقولا. 4) إرادة الأشياء التي لا نقدر عليها إلا بعسر ومشقة، والواقع أن الإرادة تجد ههنا مهماتها المعتادة حيث تعمل في مجال لانهائي من الممكنات وفي حقل من الصعوبات المعتادة التي تجد حلها في العمل والصبر وفي اختبار الألم والتوسط. 5) إرادة ما نقدر عليه بالتمام ومباشرة، وفي هذه الحال لا عذر لنا إذا لم نُرِد. وبما أن المراد الذي نقدر عليه بإطلاق هنا هو فعل الإرادة ذاته فإنه على خلاف أشكال الإرادة السابقة لا يريد موضوعا أو مضمونا خارجا عنه بل هو ذاته قصد ذاته، هي ذي الإرادة العارية، الإرادة المحض والتي هي القلب النابض لكل قدرة والسنان البدئي الأحدّ للحرية. هذه الحالات الخمس للإرادة يمكن إيجازها في ثلاث: **الإستحالة المطلقة، الإمكان النسبي والإمكان المطلق**[1] الذي حتى إذا تعذّر فيه على الإرادة القيام بأي فعل فإنه يبقى لها فعل أن تريد نعني إنقاذ ذاتها في حاضر فعلها.

---

[1] انظر، Vladimir Jankélévitch, *La volonté de vouloir*، م.م، ص ص50-52.

إذن، ورغم الفصل المنهجي بين المعرفة والإرادة والقدرة فإن العنصر الأساسي فيها جميعها هو الإرادة بما أن «فعل الإرادة هو الشيء الوحيد في العالم الذي يتوقف عليّ بالتمام وبإطلاق وبشكل حصريّ... فعل الإرادة هو في كل الحالات تحت كامل تقريري وتصرّفي»[1] فإن شئت استخدمته وإن شئت لم أفعّله وبذلك تظل القدرة عاطلة ما لم تحركها الإرادة. فما لم نرد تظل الاستطاعة مهملة حتى وإن كان في مقدور الشخص أن يفعل. فما يفعّل القدرة ويثريها ويعيّن نجاعتها في مفاعيلها هو قرار الإرادة، هذا الأس البدئي الذي بمقتضاه بإمكاننا تعريفِ الإنسان على أنه «كائن إراديّ قادر على أن لا يريد أو هو بالأحرى كائن مريد إلا أنه لا يريد دوما»[2]. وبهكذا شكل تتجسد الإرادة طيا وانبساطا وقد امتدت تعاريقها في اللحم المشترك للعالم وللذات وللآخرين، ولذلك ليست الإرادة مجرد تصميم مشروع والعمل على تجسيده، مشروعا مازال للإنسان أن يتخلى عنه ويتركه على الجهة التي اختاره عليها ليبدّله أو يغيّره وفقا لتخصيصه على جهة أخرى وإنما الإرادة إجابة بالمعنى الذي تكون فيه الإجابة استجابة ومسؤولية، إنها تجيب على الآتي من الماضي أو من الراهن وتستجيب للبدئي الطالع من مسارات التذييت والتذاوت وتكون مسؤولة عن الوهن والعجز والجبن والاستخذاء. على أن الوهن والعجز والجبن والاستخذاء ليست مكونات أساسية للإرادة إلا من جهة عدم القدرة على الفعل. وانعدام القدرة على الفعل ليس سلبيا بالتمام في كل الأحوال بل قد يكون انتخابا لما نقدر على تحقيقه وحدا للنزوعات المشطة للإرادة والتي قد لاتقبل التحقق. ولسنا نعني بذلك أن الواقع هو الغربال وإلا سقطنا في.واقعية فجة تقدم ذاتها كمعيار بينما هي تقوم عائقا يخصي الإرادة باسم ضرورةِ ملاءمة القدرات للمتاح من

---

[1] م.ن، ص47.

[2] م.ن، ص48.

الأهداف. فالواقع لا يعلمنا أن نريد وماذا نريد وكيف نريد وإنما هي الإرادة تنتخب وتختار في مجال الفعل الممكنات التي على الواقع أن يستجيب لها وإلا عمل الفعل المريد على تغييره بما يتلاءم ومطالب الإرادة. وحتى في حالات العجز، أي في حالات انعدام إرادة القيام بهذا الفعل أو ذاك فإن المحدد ليس هو الواقع العيني بل هو التجربة التي تحياها الإرادة العاجزة عن مواجهة الواقع تغييرا وإعادة تأويل. على أنّ الإرادة بامتداداتها هذه لا تغفل الواقع ولا تتجاهله إذ هي ليست مجرد قوة أو ملكة مجردة كلية القدرة ولها مفاعيل سحرية ننتظر بركتها المجهولة. الإرادة تنتسب إلى الأشخاص ولا تستغني إنسانيا عن انتسابها إليهم في وجودهم العيني الفردي والجماعي، إلا أنها ليست أعدل الأشياء توزعا بين الناس شأن السداد في المزحة الديكارتية، فلا هي فطرية ولا هي قبْلية وإنما هي تعبيرة التجربة المعيشة الموحّدة من حيث هي الاقتدار الذي لا إمكان لتعريف الإنسان من دونه. و«حتى وإن كانت الذات ملزمة بإرادة هذا الشيء عوضا عن ذاك أو إن شئنا حتى وإن لم تكن الإرادة إلا وهما فذلك لا يمنع– من أجل وجود إرادة– من أن يكون ثمة **شخص ما** هو الذي يريد، بصيغة أخرى [ضرورة] وجود ذات تريد وتعي أنها تريد»[1].

3 . إرادة الشخص

إذا كانت الفلسفات المثالية والعقلانية تحاصر الحسي وتضيّق عليه الخناق بل وتعتبر العلاقة به مؤشرا على انفعال الوعي ووَهَنه فإن فلسفة العيني والشخصي والمتفرد تحوّل الحسي إلى علامات أو دلائل بها تُدوَّن الأفعال التي تكشف للوعي انخراطه في العالم ومحايثته للجسد، انخراطا ومحايثة لا يُنقصانِ من قدرته الإنشائية أو التكوينية شيئا. ولعل المفهوم

[1] Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*(التشديد من عند هودار) م.م، ص69.

الذي يحيط بالوعي والجسد معا هو مفهوم الشخص العيني الذي لا ينسى أصله المسرحي والحقوقي- السياسي الذي يعيّن الدور ويؤطر الوضع ويحدد المنزلة سواء في البروزوبون (prosopon) اليوناني أو في البرسونا (persona) اللاتيني. ففي المعنيين معا دلالة الوجه والتعبير والمواجهة والاحتماء. وجه يعرض ذاته وقناع يتلبّس الوجه. إن مفهوم الشخص بهذه الدلالة الأولية هو الذي يحمي المحسوس ويعيد له اعتباره إذ خارج هذا المفهوم لا يقدر الوعي على تدبير ذاته. ولذلك عملت الفلسفة العينية على إعطاء الكلمة للأغلبية الصامتة التي هي أغلبية المكونات الجسدية. فـ«الجسد باستجابته لمختلف اللغات الاصطلاحية وللابتكارات المعبّرة في العلوم والفنون يمنح وساطته المرنة لمولد عوالم ثقافية ولتجددها غير المحدود... وليس في وسع الجسد أن يوقظنا على الدلالة الإنسانية للأشياء دون أن يمر هو ذاته بمطلب يجعل بآن واحد القيمة تنبثق من عوز الواقع والواقع ينبثق من إلحاف القيمة»[1]. ولسنا نحمّل مفهوم الشخص ههنا دلالة أخلاقية بصيغتها الكانطية، ولسنا نعود به إلى فلسفة تُتوّجُه مذهبا كما في الشخصانية مثلا حتى وإن كان لأبرز ممثليها من سعة الأفق ومن بُعد النظر ما به يقبل على مفهوم الشخص إقبال انفتاح يبسط ولا يختزل. فالشخص عند إمانويل مونييه «تجربة ثرية غائصة في العالم معبّرة عن ذاتها بإبداع دائم للمواقف والقواعد والمؤسسات. ونظرا إلى أنّ مَعين الشخص لا حدّ له فإنه لا شيء مما يعبّر عنه يستنفده ولا شيء مما يشرطه يستعبده. الشخص ليس موضوعا مرئيا وليس خلاصة باطنية وليس جوهرا

---

[1] Jean Trouillard, « Pour une psychologie négative
(بحث مقدّم إلى المؤتمر الفلسفي الدولي في سان باولو سنة1954)، ذكره يوسف كومبز في مؤلّفه **القيمة والحرية**، تعريب عادل العوا، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى1975، صص51-52.

قابعا وراء سلوكاتنا أو مبدأ مجردا لحركاتنا العينية: لو اعتبرناه كذلك لكانت تلك كيفية أخرى لنجعل من الشخص موضوعا أو شبح موضوع. الشخص نشاط معيش من الإبداع الذاتي ومن التواصل والانخراط، يدرك ذاته ويعرفها في فعله من حيث هو **حركة شخصنة**»[1]. هذا التعريف الذي يقدمه إمانويل مونييه قريب تماما مما كان ذهب إليه ماكس شيلر الذي يعتبر لو أننا نحمل جوهرا هو ذاته في كل الأشخاص لكان هذا الجوهر يفتقر إلى الوجوه أو الأحوال أو الكيفيات التي بها يكون التمييز والفرق. أما والشخص يوجد عينيا ويحيا تجربته في ما ينجزه من أفعال، فإنه لا يوجد وراء هذه الأفعال ولا فوقها وجود مبدإ ثابت يعلو على تحققها وعلى مسار إنجازها. فالشخص يحضر بتمامه في كل فعل من أفعاله ويتغير بتمامه في كل واحد منها وبكل واحد منها دون أن يعني ذلك تَغيّره كما تتغيّر الأشياء في الزمان وفي المكان. إن تغير الشخص هو صيرورته آخر هو ذاته وما هويته غير الوجهة الكيفية لهذه الصيرورة آخر. فإذا كان الشخص لا يحقق وجوده إلا وهو يحيا التجربة المعيشة لتجاربه المعيشة الممكنة فإنه من العبث زعم القبض عليه في ما تحقق من التجارب المعيشة وحسب[2]. بصيغة أخرى، علاقة الشخص بالزمان وبالمكان ليست مجرد علاقة موضوعية بأيّ معنى من معاني الموضوع سواء كان شيئا يشار إليه إشارة حسية أو كان مما يُتمثّل ذهنيا أو كان مادة تأمّلٍ وبحث أو كان موجودا في ذاته أو كان مقوّما أو كان هو المحكوم عليه في القضية الحملية. فالممكنات اللامتعينة، والأفق

---

[1] Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, P.U.F., coll. « Que sais- je », Paris, 1995 (1ère éd.1949), p.6 .

[2] انظر، Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*، م.م، ص ص390-391.

المفتوح، والحدثانُ اللامرتقب هي مما يدخل في تعريف الشخص الذي يتأبّى عن الحصار.

إذن، ليس الشخص وحدة صماء قبليّة التكوّن وليس هو مبدأ مطلق وموحَّد للاشتراع وللأفعال وليس هو جوانية معزولة عن كل خارج كل همّها صيانة حدودها ومدافعتها عن قلعة الباطن، وليس هو الاستثناء الذي يخرج عن العامة وينعزل عنها بجليل الأفعال أو بسموّ المنزلة أو بتوطين النفس على الرفعة وإنما الشخص كيان يتشكل فاعلا- منفعلا في مسارات التذييت التي بها يكون حضور الذات لذاتها هو في نفس الآن خروجها عن ذاتها باتجاه الآخر أو ضده. فالشخص ينبسط في العالم كمواطن فاعل ومشارك في النظام الحقوقي- السياسي من جهة ما أنّ الشخص هو صاحب دور لا يُملَى عليه إملاء تلاوة. إذن، لمفهوم الشخص مهمة تنظيمية تتمثل في إحاطته بجملة المكونات الدينامية للفرد، وفي ربطه الفرد- المواطن بالأفراد المواطنين ومن ثم بالمجموع الإنساني، وفي التأشير على حضور الكلي في المتناهي الذي يدرك تاريخيته ومائتيته. هذه الخصائص التي ينتمي بها الإنسان إلى الجسد والأرض والسياسة والتاريخ هي ما لم تدركه الفلسفات المثالية التي ألغت الشخصي والفردي وما يتصل بهما من هموم الحس والكثرة والزمنية، أي أنها ألغت الإتيقي أو ابتلعته إما في بداهة الفكرة أو في الأخلاقيّ ذي الأوامر القطعية أو في الأخلاق الموضوعية أو في إرادة عابرة للأفراد.

فإخضاع الإرادة للذهن مطلب عزيز على ديكارت كما نعلم، وهو ليس مجرد مطلب إبستيمولوجيّ، بل هو مطلب أخلاقي تتمفصل فيه الحقيقة مع الخير والخطأ مع الضلال. فديكارت يذهب في **التأمل** الرابع إلى أن أخطاءنا تتأتى عن سعة وامتداد الإرادة التي تتيه وتخطيء ما لم تخضع لتوجيه الذهن وحدوده أي ما لم تلتزم المعيار المنهجي الذي يقيها الضلال المعرفي

والديني. فلا نهائية الإرادة فينا هي في ذات الآن إرادة اللانهائي وهي وإن كانت ما به نتشبّه بالله فهي ما به نبتعد عنه كذلك نتيجة زيغها وضلالها[1]. إذن، «إذا كان كل شر وكل عجز لا يتأتيان إلا من الخطإ فإن كل خطإ لا يتأتى إلا من الإبتسار والتسرع أي من مفاجأة أو استقالة أو تطرف أو جنون الإرادة»[2]. وعليه، فإن معالجة الشر والجهل والعجز والإخفاق والخطأ منوطة بصرامة المنهج أي بخضوع الإرادة للبداهة أو للفكرة الواضحة وعدم تسليمها لغلبة أو لإغراء الانفعالات التي تقوم عليها الأحكام الخاطئة التي تنجم عنها هي ذاتها قرارات لا يعقبها إلا الأسف والندم اللذان نكون في مأمن منهما متى ما لم تعتمد قراراتنا إلا على معرفة الحقيقة[3]. فأصحاب

---

[1] «من أين إذن تأتي أخطائي؟ سببها الوحيد هو أن الإرادة بما أنها أوسع وأكثر امتدادا منَ الذهن ليس بمقدوري احتواؤها داخل نفس الحدود بل إنني أبسطها كذلك لتطال الأشياء التي لا أدركها. وبما أن الإرادة غير معنية من تلقائها بهذه الأشياء فإنها تتيه بيسر وتختار الشر عوضا عن الخير أو الخطأ عوضا عن الصواب. » (R.Descartes, *Méditations*, UGE, Paris, 1951, p.224.). ذلك تقريبا هو نفس ما تقوله **مبادئ الفلسفة**: «إدراك الذهن إنما يتناول الأشياء القليلة المعروضة له، فمعرفته دائما محدودة جدا: بينما الإرادة على نحو ما، تبدو لامتناهية، لأننا لا ندرك شيئا يمكن أن يكون موضوعا لإرادة أخرى حتى ولو كانت هي إرادة الله الضافية، إلا وتستطيع إرادتنا أن تمتد إليه: وهذا هو السبب في أننا نحملها عادة إلى نطاق يجاوز الموضوعات التي نعرفها بوضوح وتميز. فإذا تمادينا بها إلى هذا الحد لم يكن عجيبا أن نقع في ضلال.» (ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة النهضة، القاهرة، 1960، ص128.).

[2] Nicolas Grimaldi, *Aliénation et liberté*, Masson et Cie, Paris, 1972, p.78 .

[3] انظر، Descartes, *Les passions de l'âme*، م.م، المادة XLIX (49)، ص104.

النفوس الأقوى هم الذين تمتلك إرادتهم أسلحتها الخاصة التي «هي الأحكام الراسخة والحاسمة المتعلقة بمعرفة الخير والشر اللذيْن تحزم الإرادة أمرها على توجيه أفعال حياتها طبقا للتمييز بينهما. ومن بين النفوس أضعفها جميعا هي تلك التي لا تحزم فيها الإرادة أمرها لأتباع الأحكام وإنما تسلّم على الدوام للانفعالات الحاضرة التي يغلب عليها التضارب وهي تتجاذب الإرادة وتستخدمها لمواجهة ذاتها»[1]. إذن، حتى وإن ميز ديكارت بين الذهن والإرادة، حتى وإن منح الإرادة قدرة لانهائة فإنها تظل مع ذلك مصدرا لما يتأكّلنا من أسف وندم ما لم تتحرّر من إرباك الانفعالات وما لم تلتزم بالحدود التي يرسمها الذهن المتناهي. فكأن ما تريده الإرادة ولا تطاله هو أن تكون عقلا.

هذه الرغبة المخفقة ديكارتيا هي التي سيعمل كانط على تحقيقها للإرادة التي « ليست شيئا آخر غير كونها عقلا عمليا. وإذا كان العقل بلا ريب هو الذي يعيّن الإرادة عند كائن معيّن فإن أفعال هذا الكائن والتي يقع التسليم موضوعيا بأنها ضرورية هي ذاتيا كذلك. أي أن الإرادة حينئذ هي ملكة اختيار **ذلك الفعل وحده** الذي يعترف به العقل –مستقلا عن الميول والنوازع– على أنه ضروري عمليا أي أنه خيّر»[2]. وخيرية الفعل من خيرية الإرادة التي هي خيّرة دون حد من حيث هي تمظهر للعقل العملي الذي وجوده أمر «تقتضيه الضرورة المطلقة»[3] من جهة تشريعاته التي يكون بها القانون كليا وصوريا وخاليا من كل مضمون، قانونا يقول ما هو خيّر ليحل محل خير يحاكيه القانون في الفلسفات القديمة. فكانط يماهي هنا

---

[1] م.ن، المادة XLVIII (48)، ص103 –104.

[2] E.Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Librairie Delagrave Paris, 1973, p.122 (التشديد من عند كانط).

[3] م.ن، ص93.

بين الإرادة والعقل العملي مماهاته بين الشخص والفاعل بما أنه يعرّف الشخص بالاستقلالية ويجعله مصدرا للفعل. الشخص هو غاية الأخلاق فعلا لكنه لا يكون كذلك إلا متى ما رفعه العقل إلى الكلية. إلا أن كانط بمماهاته بين الفعل الإنساني والنشاط العقلاني قد تناسى الخاصية العينية للشخص. إن الشخص الكانطي هو شخص عقلاني، إنه الذات المنطقية لفعل عقلاني يخضع لقوانين مشترعة عقليا وبذلك يكون الشخص الأخلاقي هو المجهول (x) الذي يصدر عنه الفعل الإرادي المطابق للقانون الأخلاقي. هذا التصور صحيح ولا ريب من حيث أنه يرفض أن يرى في الشخص شيئا أو جوهرا وإنما الشخص هو الوحدة المباشرة لفعله. لكن هذا التعريف يجعل كل تعيين لفكرة الشخص يتماهى وعدم التشخيص ويغيّب بالتالي مفهوم **الشخص الفردي** -إلى حد أن هذه العبارة تصبح ضربا من التناقض في هذا السياق الكانطي- ذلك أن أفعال العقل هي أفعالٌ أكثر من فردية أو هي فوق فردية والإكتفاء بها يعني إغفال الجسد بميولاته ونزوعاته وحاجاته وإملاءاته وبالتالي إغفال ما به يتموضع الفرد في المكان وفي الزمان. وعليه، فإن الأخلاق الكانطية وإن كانت منحت الشخص رفعة وكرامة إلا أنها تكاد تحرمه منهما بإخضاعه إلى ناموس صوري محض لا تتحقق صيرورة الشخص شخصا إلا بوجوب طاعته. فكانط أسس **لمعقولية** الشخص أكثر من تأسيسه **لاستقلاليته** وفق عبارة ماكس شيلر، وهو الأمر الذي سيستثمره كل من فيختة وهيغل ويزيدانه تأكيدا وترسيخا بجعلهما من الشخص لحظة مؤقتة من لحظات تطور النشاط العقلاني اللاشخصي، وهما بذلك يلتقيان من جديد بالموقفين الرشدي والسبينوزي رغم اختلاف المنطلقات. فتعريف الشخص بنشاطه العقلي يظل هو المهيمن سواء عدنا بالفردنة إلى هذا النشاط العقلي المافوق شخصي والمافوق فردي أو إلى التسليم بوجود مسبق

للجسد الخاص[1]. فالاستقلالية التي يذهب إليها كانط هي محمول للعقل وللشخص اللامحدد.

بالفعل، وكما كنا أشرنا مع شيلر، هذا الموقف الكانطي يظل رغم صوريته وكليته غير كاف بالنسبة إلى هيغل الذي سيعمل على نقده ودفعه قدما باتجاه الكلي الذي لا استثناء فيه. فهيغل يعتبر الموقف الكانطي موقفا تناقضيا في صلب المسألة الأخلاقية ما دامت الإرادة لا تعبّر إلا عما يجب أن يكون. فلو افترضنا أن العالَم الكائن هو العالم الذي يجب أن يكون، حينها ستلتغي الإرادة بما أنه لم يعد لها أي دور وبما أنها تتطلب عدم تحقق هدفها وفق المنظور الكانطي[2]. من ناحيةِ أخرى إذا فهمنا العقل العملي كإرادة تعيّن ذاتها بكيفية كلية أي كإرادة مفكرة مشترعة فإن الحرية العملية يمكن البرهنة عليها بالتجربة أي في وعي الذات بذاتها، لكن هذه التجربة الباطنية بإمكان الحتمية معارضتها بعكس معاييرها تماما وذلك من خلال ما توفره التجربة من تنوع لانهائي للقوانين الموضوعية للحرية[3]. ومن ناحية ثالثة فإن «ما أنكره كانط على العقل النظري -وهو تعيّنه الحر- طالب به صراحة للعقل العملي»[4]. ما أباه كانط على العقل النظري هو تعيّنه الذاتي، نعني تحديده بذاته لموضوعاته دون أن ترِد عليه من خارج، وعدم التعيّن الذاتي هو ما يجعل العقل النظري غير ذي قوام ذاتي، أي أنه لا يقوم بذاته. « فمن المنظور الكانطي يكون العقل النظري مجرد ملكة سلبية بالنسبة إلى

---

[1] انظر، Max Scheler, *Le formalisme en éthique*، م.م، صص377-378.

[2] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, TI, *La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 4ème éd.1994 (1ère éd.1970), Add.§234, p.621.

[3] انظر، م.ن، الفقرة53، صص316-317.

[4] م.ن، ملحق الفقرة54، ص506.

اللانهائي، ودون مضمون إيجابي خاص به سينحصر عمله في تبيان محدودية المعرفة التجريبية. وعلى العكس من ذلك اعترف كانط صراحة باللاتناهي الإيجابي للعقل العملي إلى حد أنه خصّ **الإرادة** بالقدرة على تعيين ذاتها بشكل كلي أي **التفكير** بذاتها... لكن مع هذا الاعتراف لم نجب بعد على سؤال **مضمون** الإرادة أو العقل العملي. فإذا قلنا إن على الإنسان أن يجعل من **الخير** موضوعا لإرادته فإنّا سريعا ما نراه يعود سؤال المضمون أي سؤال تعيّنية هذا المضمون. ومع مجرد مبدإ توافق الإرادة مع ذاتها كما مع ضرورة القيام بالواجب من أجل الواجب لا نتحرك قيد أنملة»[1]. إذن، وكما هو بيّن، ورغم إيجابية الفلسفة النقدية من الناحية العملية فإن هذا الجانب ذاته يظل محدودا ذلك أن الإرادة أو العقل العملي حتى في إيجابيته فإنه يعيّن ذاته بالنسبة إلى الكلي دو أن يعيّن هذا الكلي ذاته. وعليه، فإن الكانطية تظل في المجالين النظري والعملي «فلسفة الكلي المفصول عن الخاص والمتماهي المفصول عن المغاير، فلسفة ذهن وليست فلسفة عقل»[2].

إجمالا، ديكارت كما كانط، أخطآ- من وجهة نظر هيغلية- «فهم طبيعة فعل التفكير وفعل الإرادة على حد بسواء. فما دمنا ما نزال نميز بين الإرادة والتفكير فإن العكس هو الصحيح، أعني أن تكون الإرادة هي العقل المفكر الذي يحصر نفسه في مجال المتناهي»[3]. للخروج من هذا المأزق، يكون الأوفق هو تعريف الإرادة على أنها «وحدة الفكرة النظرية والفكرة العملية. فالإرادة تعرف الهدف على أنه هدفها والعقل يدرك العالَم على أنه المفهوم

[1] م.ن، ملحق الفقرة54، ص507. (التشديد من عند هيغل).

[2] م.ن، ص507، هامش عدد3 (الهامش تعليق لبرنار بورجوا)

[3] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، م.م، إضافة الفقرة13، صص121-122.

الفعلي. ذلك هو الوضع الحقيقي للمعرفة العقلية»[1]. بل إنه من الحماقة الفصل بين الفكر والإرادة وبين النظري والعملي لأن «الإرادة ليست سوى طريقة خاصة في التفكير، أو هي التفكير حين يُترجَم إلى وجود، أو هي التفكير حين يلحّ في أن يهب نفسَه وجودا»[2]. وحدة النظري والعملي هي ما به تصبح الإرادة هي «الفكرة في حقيقتها»[3] أو هي الكلي، ذلك أن الإرادة «كلية لأنها امتصت (أو رفعت aufheben) بداخلها كل حد وكل قيد، وكل فردية جزئية»[4]. فإلغاء التناقض بين الشكل والمضمون وبين الذاتية والموضوعية هو فعل الإرادة العاقلة ذاتها.

إن الموقفين الديكارتي والكانطي –على اختلافهما– وحتى موقف روسو الذي سنشير إليه لاحقا، تظل مواقف غير كافية في نظر هيغل من جهة عدم وصولها إلى تحقيق مطلب الكلية التي تلتغي فيها الكثرة وتتوجّه كل الرغبات في مملكة الغايات جهة الكلّيّ الذي ما عاد معه للغة أية دلالة اجتماعية، إذ «تصبح اللغة مساوية لإنشاء المؤسسات المعقولة التي يقوم فيها عقل غير شخصي، عقلا موضوعيا عاملا سلفا في الأشخاص المتكلمين... فكل واحد مستقل عن الآخرين لكن إرادة كل واحد أو إنيته تتمثل منذ البدء في إرادة الكلي أو المعقول أي في إقصاء خصوصيتها ذاتها»[5]. فما يبيّنه لفناس هو أننا نعمل جميعنا كعناصر في حسبان مثاليّ منه نتلقى كياننا وتحت لوائه نتلاقى وقد اخترقتنا حتمياته، والمجتمع السياسي

---

[1] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, TI, *La science de la logique*, p.621.

[2] هيجل، **أصول فلسفة الحق**، م.م، ملحق الفقرة4، ص268.

[3] م.ن، الفقرة21، ص127.

[4] م.ن، الفقرة24، ص131.

[5] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. م.م، ص239

هو التعبير عن تمفصلات النسق الذي نحن لحظاته ولسنا مصدره. والكثرة المشكّلة للمجتمع السياسي حتى وإن وقع تعريفها كأشخاص ذوي إرادات فإن الإرادة تُعرّف على أنها هذا الذي يسلّم ذاته لفعل الكلي فيه لأن الإرادة تريد أن تكون عقلا حتى وإن كان عقلا عمليا[1]. لذلك كان هيغل مغتاظا من روسو وحانقا عليه لأنه لم يذهب إلى المدى الأقصى في ما تقتضيه الإرادة العامة من كلية. فروسو الذي ميز بين إرادة الجميع والإرادة العامة من حيث أن الأولى تهدف إلى المصلحة الفردية بينما تهدف الثانية إلى المصلحة العامة[2]، سريعا ما أغفل أو تناسى ذلك التمييز الذي ثمّنه هيغل[3] ليظل الأساسيّ عنده هو الإرادة الذاتية أو الفردية –نعني إرادة الجميع التي لا تعلو فيها الفرديات على ذاتها ومن حيث هي مجرد جمع كميّ لوحدات مفصولة– التي وإن اتحد صاحبها مع أقرانه فإنه لا يطيع غير إرادة نفسه. إنها هذه النزعة الذروية (atomistique) هي التي بدأت تسود منذ القرن الثامن عشر في الفيزياء كما في السياسة إلا أنها «أصبحت في الأزمنة الحديثة أكثر أهمية في المجال **السياسي** مما هي في المجال الفيزيائي. فوفق هذه النزعة

---

[1] انظر، م.ن، ص239.

[2] انظر J-J Rousseau, *Du contrat social*, UGE , Paris,1963, livre2, ch.2, p.73،

[3] يذهب هيغل في **الموسوعة الفلسفية** إلى القول إن الاختلاف بين ما هو مشترك وحسب وبين ما هو عامّ حقا «قد عبّر عنه **العقد الاجتماعي**–الذائع الصيت– لروسو بشكل حصيف حيث القول إن قوانين دولة ما عليها أن تصدر بالضرورة عن الإرادة العامة ولا حاجة لها البتة في ذلك أن تكون إرادة **الجميع**. وقد كان لروسو أن يطور في نظرية الدولة رؤية أعمق لو أنه وضع نصب عينيه ذلك التمييز. فالإرادة العامة هي **مفهوم** الإرادة، والقوانين هي التعيينات الخاصة للإرادة، تعيينات مؤسَّسة في ذلك المفهوم» (ملحق الفقرة163، ص593). (التشديد من عند هيغل)

إرادة الأشخاص **الفرديين** هي مبدأ الدولة حيث ما يولّد الجاذبية هو خصوصية الحاجات والميول أما الكلي أو الدولة ذاتها فهي العلاقة الخارجية للعقد»[1]. مثل هذه الإرادة لا يواكبها ما هو عقليّ إلا بوصفه حدا وقيدا للحرية الفردية. ومثل هذه النظرة تخلو هيغليا «من كل تفكير نظريّ وهي نظرة ينبذها الفكر الفلسفي. والظاهرة التي أدت إليها في كل من رؤوس البشر وفي العالم في آن معا، ظاهرة مرعبة ولا يوازيها في هذا الرعب سوى تفاهة الأفكار التي قامت عليها.»[2]. تثمين الكلي وتتفيه الفردي وتحقيره، ذلك هو ما يقوله الشاهد الهيغلي بوضوح لا لبس فيه.

إجمالا، إذا كان ديكارت يميز بين الإرادة والذهن وكان كانط لا يميز بين الإرادة والعقل العملي وكان هيغل من ناحيته يتقدم خطوة أخرى لألا يميز بين الإرادة والفكر، فإنهم يظلون جميعهم –وإن اختلفوا– باحثين عن تماهي الإرادة والعقل، تماهيا يبتلع فيه العقل الإرادة من أجل استبعاد الفائض أو المشط أو الفجائي المقبل مع انبثاقها والذي ليس للعقل تسويره أو التنبؤ به لحسبان كيفيات تطويقه. ذلك الفائض هو ما عملت هذه الفلسفات المثالية على نفيه جهة الانفعالي والخيالي وجهة الابتسار وبادئ الرأي، أي جهة الشر معرفيا وأخلاقيا. وبالتالي، ليس ينفع التمييز بين الإرادة والذهن أو بين الإرادة والعقل في الحفاظ على الكثرة في صلب الكينونة أو حتى على وحدة الشخص «ما دمنا حزمنا أمرنا على أن لا نعتبر إرادة خيرة إلا الإرادة التي تلتزم بالأفكار الواضحة أو تلك التي لا تحزم أمرها إلا من أجل احترام الكلي»[3].

---

[1] م.ن، الفقرة98، ص ص361–362. (التشديد من عند هيغل).

[2] هيجل، **أصول فلسفة الحق**، م.م، إضافة الفقرة29، ص136.

[3] E.Levinas, *Totalité et infini*. م.م، ص240

إذن، ورغم هذا النقد الهيغلي لما سبقه من فلسفات، وأيا كانت تنويعات هذه الفلسفات المثالية في اعتبار الإرادة لامتناهية أو خيّرة أو عامة أو متماهية مع كلية الفكر أو الروح، فإن المقصد الأسنى للفلسفات المثالية بما فيها الهيغلية -التي والحق يقال فيها انكباب على الإرادة يعز نظيره-، هو تغييب ما هو محزن في التجربة البشرية وبالتالي ابتلاع العيني والفردي والشخصي في المغامرة العامة للكلي وللانهائي، أو للشيء في ذاته حتى وإن تسمّى باسم الإرادة كما مع شوبنهاور الذي لا يرى في التصور أو التمثل غير مظهر لا قوام له بذاته أو هو مجرد فينومين، ليس بمعنى هذا الذي يطلع أو ينجم ليتبدى وإنما بمعنى المظهر والحجاب أو الستار الخادع، فينومينًا يحجب ويغطّي **الشيء في ذاته** الذي جعله شوبنهاور مرادفا للإرادة التي عرّفها على أنها ماهية كل شيء بل هي المبدأ الحقيقي للعالم[1] وهي مستثناة من مبدأيْ التفريد (principe d'individuation) والعلة الكافية (principe de la raison suffisante) ومستقلة عن الكثرة اللامتناهية للفينومينات المعبّرة عنها في الزمان وفي المكان[2]. فـ «الإرادة بما هي

---

[1] «الإرادة هي جوهر ونواة كل شيء خاص كما هي جوهر ونواة الكل وهي التي تتبدّى في القوة الطبيعية العمياء كما في السلوك العاقل للإنسان» (شوبنهاور، **العالم كإرادة وكتصوّر**، م.م.، ص ص152-153.).

[2] انظر، م.ن، ص 155، 213. بالنسبة إلى شوبنهاور يقوم العالم كتصور على مبدأين: مبدأ التفريد الذي يعني أن الزمان والمكان بما هما صورتان للحساسية هما اللذان يفرّدان الفينومينات أي يميزان بينها حيث أن هذا الفينومين ليس ذاك وهذا الفينومين الحاضر ليس هو ذاك الذي تلاشى في الماضي. أما مبدأ العلة الكافية فيعني أن كل فينومين مكانيّ- زمانيّ إنما يتبدى لنا على أنه قابل للتفسير من حيث هو نتيجة بعض العلل التي يمكن الاستدلال عليها والتي تكشف لنا سبب كيفية اظّهاره بما هو هذا الفينومين أو ذاك وعلى هذه الشاكلة وليس على غيرها.

إرادة ومن حيث هي ما يشكّل ماهية ومبدأ العالم ليست إرادة شخص ما. إنها إرادة دون صاحب، إنها إرادةٌ مصدرٌ ولا يمكن أن تكون اسما موصوفا. هذه الإرادة العابرة للأفراد (transindividuelle) هي كذلك إرادة دون لماذا. إنها لا تقصد إلى أي شيء يمكن تبريره، إنها خارج الوعي، لا هدف ولا علة لها: إنها ليست غير دوامها المظلم والسحيق، دواما تريده الإرادة تناقضيا حيث هي لا توجِد إلا لتهدم ولا تجزل العطاء إلا وهي نهم أكّال»[1]، ويتبدّى نهمها الأكّال ذاك أشد ما يتبدى في الرغبات المكرورة التي

(انظـــر، Jacques Taminiaux, *Le théâtre des philosophes*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1995, pp.131-132.). لمزيد من التفصيل بخصوص مبدإ العلة الكافية بالإمكان الرجوع إلى الكتاب الأول من **العالم كإرادة وكتصـــور**، م.م، (ص28 وما بعدها) وإلى الكتاب الثاني بخصوص مبدإ التفريد (ص155). أما في علاقة الوصل والفصل بين الإرادة والتصور فيذهب تامينيو إلى أنه ثمـــة فصـــل بينهما من حيث أن ماهية الإرادة مناقضة تماما لخاصيتيْ التصـــور اللتـــيْن همـــا التفريد ومبدأ العلة الكافية، وثمة وصل من حيث أن هاتين الخاصـــيتين همـــا مـــا تستعمله الإرادة أو هما الثوب الذي ترتديه لتنتشـــر ماهيتهـــا الشّواشـــية. فالعـــالم كتصور هو مسرحة (théâtralisation) الإرادة، إنه أثر مســـرحيّ ألّفتـــه الإرادة التي تظل متخفية بالنسبة إلى من يشاهدون العرض شأن تخفّـــي النـــور الأصـــلي للأشياء الحقيقية بالنسبة إلى مساجين الكهف الأفلاطوني.(انظر، **مسرح الفلاســـفة** في نفس هذا الهامش، ص133.).

[1] تامينيو، **مسرح الفلاسفة**، م.م، ص ص132-133.وبالفعـــل كـــان شـــوبنهاور يقول: « غياب كل هدف وكل حدّ هو بالفعل ضروري للإرادة في ذاتها والتي هي جَهد لا ينتهي... فالهدف الذي يتحقق ليس إلا نقطة انطلاق لعمل جديد وذلك إلـــى ما لا نهاية... صيرورة أبدية وسيلان دون نهاية، هو ذا مـــا يميـــز تمظهـــرات الإرادة... [التي] تعرف -إذا ما أنارها الوعي- ما تريد في لحظة ما وفي موقع ما

«تحقيقها هو الهدف الأسمى للإرادة... لكن ما أن نحققها حتى تتغير وتُنسى وتَبلى»[1] إلا أن ما لا يَبلى فيها هو تكريرها وعوْدها الدائم..

إن جملة هذه المواقف التي استعرضناها بإيجاز هي مواقف تنسى فيها الإرادة منابتها وتتغاضى عن عينيتها وتتجاهل جسديتها فيعز عليها حينها أن تثقل أجنحتها بثقل العالَم وبخصوبة الفعل وبوهج المقاومة. وعليه، فإن تأكيدنا على أن الإرادة هي إرادة الشخص هو تأكيد على ما عملت هذه الفلسفات على إلغائه وهو تعقّد وثراء الإرادة ذاتها شأن تعقد وثراء الشخص الذي هي إرادته. تعقد الإرادة متأت من تداخل ثلاثة مكونات أساسية هي ذاتها معقدة مثلما بيّن نيتشة. ففي كل إرادة كثرة من الإحساسات، إحساس بالوضع الذي نحن فيه وإحساس بالوضع الذي نقصد إليه وإحساس بالوجهة وإحساس عضلي. وفي كل إرادة تفكير لا يمكن عزله عنها. وفي كل إرادة وجدان وانفعال. فالإرادة إذن هي هذا المركّب من الحس والفكر والوجدان مع ما يصاحبها من شدة الانتباه والتركيز وتوجيه النظر[2]، ذلك أن الانتباه هو الذي يوحّد جملة المكونات ويصهر توتراتها في حاضر الفعل. فبالانتباه توجه الذات ذاتها توجيها جيدا من خلال سلامة الإدراك في انطباقه على ما يتعرف عليه وفي التوصل إلى قواعد الفعل لحظة القيام بالفعل ونحن نواجه صعوبات الإنجاز التي تجبرنا على تفحص الوضع انطلاقا من اقتداراتنا. أما الشخص فهو كيفية الوجود العينية والأساسية للأفعال المختلفة وإنه يستحيل أن تتعيّن هذه الأفعال دون أن يَفترض هذا التعيين الشخص مقدما. الشخص هو الذي ينجز الأفعال المجردة والعينية وفق الأحوال والمقاصد، ذلك أن

إلا أنها لا تعرف أبدا ما تريده بعامة. كل فعل خاص له هدف أما الإرادة ذاتها فلا هدف لها». (**العالم كإرادة وكتصور**، الكتاب الثاني، ص215- 216).

[1] شوبنهاور، **العالم كإرادة وكتصور**، ص216.

[2] انظر، Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, U.G.E., Paris, 1967, §19, p.40

الفعل يفترض قصدية أصيلة تقطع استمرار المعطى باتجاه حصائل مأمولة تعبّر عنها قدرة الفاعل على فعل ما يجب أن يُفعل. فمجال التفضية (espacement) الذي يتحرك فيه الإنسان هو الذي يكسر التطابق ويشرخ الهوية ويُربك التماثل ويجعل الشخص غير مساو لذاته بالتمام. فأن لا يكون الشخص هو هو (le même) معناه أن يفعل ليشكّل ذاته من خلال الخواء الذي يداخل امتلاء الكيان إذ لو كان كيان الإنسان مكتملا ما كان له ليكون لأنه سيكون ما هو عليه أيْ كائنا صلبا ومطابقا لذاته لا يحركه أمل ولا تدفعه رغبة ولا يتأكّله همّ.

فالضروري بالنسبة إلى الإنسان إذن ليس هو أن يكون وإنما أن يفعل ليكون بفعله ما تدفعه الإرادة إلى أن يكونه في أفعاله وليس وراءها إذ هو بتمامه في كل منها. وتبعا لذلك يذهب دافال إلى تخصيص لفظ الشخص للتعبير عن الإنسان فيْ ملاء كينونته العينية وتخصيص لفظة الفاعل للتعبير عن قدرة تحويل التقبلية إلى فاعلية. وقدرة التحويل تلك هي مبدأ ثابت وكائن في كل الأشخاص وهي وإن لم تمثل ماهية الشخص فإنها تظل مع ذلك المبدأ الذي لا يمكن تعريف الشخص من دونه. فبما أن تقبليتي تمكنني من التأثر بفعل الآخرين بينما أؤثر في الآخرين بفاعليتي فإن شخصي لا يمكن إدراكه إلا بانخراطي في مجتمع الأشخاص وهو ما يحدد وضعا جديدا لشخص الآخر أو لشخص الفاعل ذاته وعلى قاعدة هذا التقاطع ينكشف معنى الفعل الذي كان يكون لا معنى له لو كان مجرد انبثاق مبهم انطلاقا من مصدر مبهم[1]. فـ «إذا كان الفعل يُعرّف بالنسبة إلى الذات علىٰ أنه جملة من المهمات التي يجب إنجازها والسلوكات التي يجب الالتزام بها فإنه يبقى للذات مع ذلك أن تمنح هذا المجموع معنى وقيمة. بإيجاز، تُلزِم الذات

[1] انظر، Roger Daval, *La valeur morale*, PUF, Paris,1951, pp.84 -85

ذاتها على القيام بالفعل بما أن هذا الفعل يحيل إلى صورة للذات تعتبرها الذات أجدر من أيّة صورة أخرى»[1] أي أن الذات تختار صورتها في الفعل وبفعل الاختيار ذاك بإمكان الإنسان أن يصنع شخصه المغاير لكل التشريطات التي ساهمت في صنعه. وإذا كانت علوم الإنسان تعتبر الإرادة مجرد تعبير عن جملة التشريطات التي تحدد الكائن –الذات فإن خطاب الفلسفة وإن كان لا يُغفل مكتسبات هذه العلوم فإنه معنيّ ببيان عدم كفايتها كما بالتأكيد على فعل الإرادة الذي يبني الكائن– الذات على قاعدة التشريطات ليكون مغايرا لما تصنعه منه هذه التشريطات. وعليه، فإن الإرادة هي توكيد للذات العينية المجسدة في عين إنيتها بكل اقتداراتها وقواها. فالذات التي تعيش مغامرة وجودها ليست غائبة عن ذاتها ولا عن الوجود، والقوى العاملة فيها لا تخترقها جدران في جغرافية صارمة وبينة الحدود، تخصص لكل قوة مجالا يقوم عليه عسس يردون كل متسلل. وبالتالي فإنه لا فصل ممكن بين الذهن والإرادة أو بين العقل والإرادة إلا أن يكون فصلا اصطناعيا بين المعقولية والأخلاقية ذلك «أنّا لا نستطيع توسيع وتطوير الملكات الفاعلة للفكر البشري دون تطوير بذور أخلاقيته في نفس الآن وعكسيا لا يمكننا إخصاب هذه البذور دون استخدام وتوظيف كل هذه الملكات الفاعلة»[2]. لكن انعدام الفصل لا ينتهي لا إلى المماهاة أو الانطباق أو الانصهار ولا إلى التسليم بالاعتباطي الذي يعود ليبرر هو ذاته هذه المماهاة نتيجة عبثيته وفجوره. فالشخص من حيث هو الذاتية التي تتشكل ليس صيغة متهافتة من صيغ الكينونة مثلما كان يقول لفناس، إذ لو كان

---

[1] Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*.م.م، ص43

[2] Maine de Biran, *Des méthodes pratiques appropriées au développement ou au perfectionnement des facultés*, in Henri Gouhier, *Maine de Biran, Œuvres choisies*.م.م، ص ص135– 136

كذلك لانتهى التمييز بين الإرادة والعقل إلى تصور الإرادة كاعتباط يسلب عقلا جنينيا أو إمكانيا نائما في الأنا وكعنف إزاء الذات ذاتها، أما والشخص كيان في علاقة بالآخرية أو بالغيرية فإن في هذه العلاقة ذاتها معقولية أي صيغة تصرف إتيقي مسؤول تدعو إليه الإرادة. وبهذا المعنى، لا الإرادة تشمل المعقول ولا المعقول يذيبها داخله بل هي تنفتح له انفتاحها للاضطلاع به اضطلاع مسؤولية إذ هي ليست حرة في تجاهله مادامت تضطلع بالغيرية أو بوجه الآخر الذي يحمل الدلالة أو تبدّي المعقول[1]. فالإرادة ليست عارضا من عوارض العقل والشخص ليس عقلا مشترعا كل ما فيه يتبع قوانين ملكته العارفة بل هذه القوانين ذاتها ليست ممكنة دون نشاط الشخص وفعله وإرادته أي دون كل ما ينتمي إلى جمّاع الشخصية التي تفعل وتجسد المعقولية بشكل شخصيّ في العالَم، ذلك أن كل فعل عائد بالضرورة إلى مرجعية، وهذه المرجعية هي الشخص القائم بالفعل. على أن ذلك لا يعني أن الشخص هو مجرد نقطة انطلاق للفعل أو هو مجرد موقع لتضايف أو لالتقاء الأفعال. فنحن لسنا نعرّف الفعل بالشخص ولسنا نحدد الشخص بالفعل. إذ الشخص ذاته ليتشخصن إنما يتم له ذلك من خلال الأفعال التي تشكله شخصا، والفعل ليُنجَز ويتحقق عينيا إنما ينجزه هذا الشخص المفرد. فالشخص وإن كان يطبع الفعل بميسمه الخاص إلا أنه ينطبع به من جهة ما أنه يحيا كل واحد من أفعاله. وبهكذا شكل نحن لا نتخلى لا عن ذواتنا ولا عن العقل ولا عن العالَم الذي نصنع فيه ذواتنا والذي تعمل القوى المناوئة للحياة على حرماننا منه. وحتى وإن كانت أرجل هذه القوى من طين فإنها تتجرأ على مزيد التطويق بمزيد العمل على تعطيل فاعليات الإرادة.

---

[1] انظر، E. Levinas, *Totalité et infini*، م.م، ص 241.

4. الإرادة بين الإغتراب والمقاومة

الإرادة كمبدإ فعالية ليست هي «غياب العوائق بل هي نفي حاد للعوائق، فلا هي جاهزية ساكنة ولا هي طريق ممهّدة بالتمام بل هي اختيار فاعل»[1]. الاختيار الفاعل أو التفضيل المتعيّن ليس عطية أو هبة أو لقية بل هو انعطاء مرادف للرغبة المثابرة في جود الكينونة تحصيلا لما يصير منها في تمنّعها وأنفتها وعنفوانها. فالاختيار الفاعل ليس هو حرية الإختيار (le libre arbitre) الديكارتية من حيث هي إحساس هذا الجوهر الذي هو **الشيء المفكر** بلا نهائية الإرادة التي هي أشبه ما تكون بـــ «خذروف خشبيّ...يقذفه الصبية...أحيانا يدور حول ذاته وأحيانا أخرى يصيب المارة في الظنبوب (القصبة الكبرى للساق)»[2]، وإنما هو ما يتحول فيه هذا الجوهر-الشيء المفكر- إلى مسار من التشكل والفردنة، مسارا لا تفكر فيه الذات متى تريد وإنما كثيرا ما تُقبل فيه الفكرة متى شاءت هي. وإذا كانت الإرادة هي هذا التحصيل العامل الذي لا يتّبع سبيلا سالكة بل سبيله قنية يختطها لحظة تعيّنه دون تكئة فإن ما يعترض هذا التحصيل أو يعوقه أو يؤجله لا تنوء به الإرادة ضيقا تنقهر له أو تسليما هو شر خسرانها أو خضوعا هو الذي شرّع له العقل القضائيّ في تاريخ الفلسفة وإنما هو بعض

---

[1] V. Jankélévitch, *La volonté de vouloir*، م.م، ص50.

[2] T.Hobbes, *English Works*, vol.V, p.55., cité par Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, T 2, p.38 ..

في نقده لحرية الاختيار- وإن من منطلق مغاير بالتمام لمنطلق هوبز-، يذهب هنري برغسون إلى أن الذين من الفلاسفة- على قلتهم- «اعتقدوا في حرية الاختيار، اختزلوها في مجرد "اختيار" بين جهتين أو أكثر، وكأن هذه الجهات إنما هي "ممكنات" مرسومة سلفا وكأن الإرادة إنما كانت تقتصر على "تحقيق" واحد منها». (H.Bergson, *La pensée et le mouvant*، م.م، ص10).

ما تقتضيه كينونتها ولا يلحقها من خارج لحوق المضافات التي هي كاللواحق تُحمّل بالعرض على جوهر يصحّ وجوده من دونها. وعليه، إذا كنا سنشير إلى جملة من الحيوزات التي تغترب فيها الإرادة فاقتضاء الإشارة إلى ما يقابلها من إمكانات كدح الإرادة ومثابرتها وتحصّنها ومقاومتها لكل ضروب الإغتصاب ألزم. وليست الحيوزات والإمكانات التي نشير إليها هي الجامعة المانعة للاغترابات والمقاومات ولكنها مع ذلك هي أخصها وأهمها.

الحيز الأول الذي تغترب فيه الإرادة هو مواد العالم. فالمادة ليست لينة وليست طيعة وليست غير ذات قوى تقاوم فعل الإرادات. بل إن أقصى درجات ليونتها وسخافتها ليست مرادفة لانعطائها السلبي. فما دامت المادة تتشكل في الزمان فإن لها صلابتها التي بها تقاوم «وإنه **الزمن الملائم** يلعب لعبة صلابة المادة ضد كل التعاليات وضد كل جدليات الفكر والسلطة... فالمادة ليست عدما وليست فينومينا وليست مما لا يمكن الاطلاع عليه: إنها تكتشف صلابتها هناك حيث تقرر الزمنية أن تكون وأن تستحدث كيانا جديدا على حافة الزمن متحدية الشطط القائم بين "القبل" و"البعد"»[1]. بيّن وفق الشاهد الذي أوردنا أن صلابة المادة ليست صنو الثبات والكيان الستاتيكيّ. فبما أنها متزمّنة –والبعد الزمني للمادة هو الذي كثيرا ما يقع إغفاله حتى من طرف الفلسفات المادية–، تنخرط المادة في مسار تكوّنيّ يفردن مقاومتها التي تعبّر عن تأكيد إيجابي لديناميتها ولثرائها ولنجاعتها ولطاقتها الصالحة للاستعمال. وكما كان بيّن باشلار«يبدو أن للمادة كيانين: كيان

---

[1] Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitude*, traduit de l'italien par Judith Revel, éd. Calmann-Lévy, Paris, 2001, p.63.

كيان سكونها وكيان مقاومتها. نجد الأول في التأمل والثاني في الفعل»[1].
وما فعل الإرادة إن لم يكن فعلا في «المادة كخزانِ نزوعات وخصائص وفضائل مخصوصة. إنها الطبيعة كدعامة وكمعين للفعل وكمساعد ننتظر نجاعته حتى تتمكن الحركة من أن تكون ناجعة»[2]. فالإلتقاء بين الإمكان الموضوعي -الذي هو الإمكان المادي- والإختيار الذاتي هو عقدة تجسّد الفعل الإرادي الذي يتقوّم فاعلا- منفعلا. ولعل تفهّم خزان الطاقة التي في المادة والاعتبار بما فيها من قوى تتأبى على مطالب الإرادة هما اللذان يعلّمان الإرادة البشرية ذاتها دلالات المصابرة والمقاومة الكادحة. وبالتالي فإنه « ما لم يدرس علماء النفس بدقة الأشكال المختلفة لإرادة القوة المادية فإنه يعسر عليهم تبيّن كل الفويرقات التي تحملها إرادة القوة الاجتماعية»[3].

الحيّز الثاني الذي تغترب فيه الإرادة هو آثار أو مفاعيل عملها وجَهدها وقد تحولت إلى سلع أو بضائع. فالإرادة العاملة تؤمّن للكائن سكناه كما يقول لفناس إلا أنها تجبَر على الصمت أو الخرس في أثرها الذي تظل دلالته خرساء هو ذاته حيث «تتغيّب الإرادة مباشرة بما أن الأثر يكتسي مجهولية السلعة... فالإرادة التي يمارِس من خلالها الكائن ذاته متحكما بشكل ما في كل الخيوط التي تحركه يعرض ذاته للآخر من خلال أثره»[4] الذي أصبح مغتربا/غريبا عنه إلى حدّ الاستبداد به تهديدا وإغراء يوصلان الإرادة حدّ خيانتها لذاتها، ذلك أن «التهديد والإغراء يعملان بالاندساس في

[1] G.Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, éd.CÉRÈS, Tunis, 1996 (1re éd. José Conté, Paris, 1947), p.51.

[2] Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier Montaigne, Paris, 1958, p.203.

[3] G.Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*. م.م، ص47

[4] E. Levinas, *Totalité et infini*. م.م، ص250

الفجوة التي تفصل بين الأثر والإرادة...الذهب والتهديد لا يجبرانها (الإرادة) على بيع منتجاتها وحسب بل وأيضا على بيع ذاتها»[1]. فالفساد والإكراه والدعاية والترغيب والتعذيب تدخل جميعها متآزرة على الإرادة المجسدة وبالتالي على الجسد المستطيع ليستسلم مكرها حتى وإن خدع نفسه بتلقائية التسليم المرادفة لاستقالة الإرادة. إذا كانت الاستطاعة أساسا فإن الجسد الموطَّن في العالَم هو الحد الذي تعتمل فيه هذه الاستطاعة وما في مستطاعها اتقاء الالتقاء بالآخر بما في ذلك الالتقاء من إمكانات التصادم المدمّر. إن الجسد المستطيع ليس مجرد جسد حيّ بل هو جسد إنسانيّ بما فيه من اقتدارات الفعل والتكلم والموْجِدَة والحاجة والتناهي والتأثير على أجساد الآخرين والانفتاح للآخر شريكا في الفعل بالمطاوعة أو بالإكراه. فالجسد ليس موضوعا للإرادة بل هو ما به وفيه تمنح الإرادة ذاتها وجودا. ومن هنا يصبح الجسد هو المدخل للتأثير على الإرادة إكراها وإهانة وتشيئة حتى تضعف وتستسلم وتخون وتفقد هي وجسدها فضيلتهما التي هما بها مشيئة.

ثالث حيوزات اغتراب الإرادة والمرتبط بالحيز الثاني هو الاجتماع والسياسة والتاريخ. فالتقاليد والأعراف ومؤسسات الإدماج والإخضاع والمراقبة تعمل جميعها على تدجين الإرادة إلى حد يصل فيه الأشخاص إلى الإقرار بعجزهم في صلب نظام اجتماعي هو الذي حدد أدوارهم ووظائفهم ودلالات وجودهم. وإذا كان الوجود الاجتماعي-السياسي هو الذي يؤمّن فعلا للإرادة تموضعها إذ ليس للإرادة من كيان ما لم تتحوّل الطاقات إلى آثار ومفاعيل بها يتشكل التاريخ الفردي والجماعي، فإن هذا الوجود الاجتماعي- السياسي ذاته هو الذي يُخضع الإرادة التي تركن إلى

---

[1] م.ن، ص ص254-255.

المؤسسات بل وتصبح كيانا مرآويا تنعكس عليه النظم المؤسسية القائمة، نُظُما ما عادت تقدم ذاتها كنتاج وكحاصل تاريخيّ وإنما كأصل محدّد للوجود البيو– سياسيّ بل كأصل قارتٍ (omnivore، القارت هو الذي يأكل كل شيء وجده) لا يلتهم كل النتاج أو الناتج الجماعيّ وحسب وإنما كذلك كينونة الفرادات العينية التي بها تتعين الغائيات والمقاصد والمرادات. إنه استبداد الكليّ الفاسد منطقيا وأنطولوجيا وطغيان اللاشخصي المتجلبب بمجهولية العمومية وتنفّذ القصّ التاريخيّ الذي يغتصب فيه المنتصرون ما أنتجته إرادات المغلوبين أو يتملك فيه الأحياء ما أنتجته إرادات الأموات في الزمن الذي غالبت فيه الاستعباد، قصّا يتجاهل الزمنية التي بها تدفع الإرادة المائتة موتها المقبل وتوارب فظاظة كل ما يعمل على تغييبها، قصّا لا يحفل بغير الأثر الناجز يحوزه تراثا وميراثا وقد عرّاه من حيوية الحياة التي كانت الإرادة في أصل حقيقتها وكّدت بها ذاتها. «ومذّاك ستوجد [الإرادة] وكأنها ميتة ولا دلالة لها إلا بإرثها وكأن كل الذي كان فيها وجودا في صيغة المتكلم أي وجودا ذاتيا لم يكن غير بقايا حيوانيتها»[1] التي تسهل محاربتها مؤسسيا باسم الأنسنة والمواطنة والقانون والقضاء على العنف حتى تُنهَك أو تقع إحالتها إلى ضمير الغائب.

رابع حيوزات اغتراب الإرادة يتمثل في جملة الانفعالات كالخوف والجبن والحزن والكدر والحقد والغيظ. ولعلنا لسنا في حاجة إلى تعداد المواقف التي أكدت سوالب الإرادة هذه، فمن الرواقيين والأبيقوريين إلى نيتشة وألان مرورا بالكندي ومسكويه وديكارت وسبينوزا –لكي لا نذكر غير هؤلاء– كان التأكيد بيّنا على ما تفعله قوة الانفعالات والابتسارات بالإرادة. فعلى سبيل المثال لا الحصر يذهب ديكارت إلى أن « هذه

---

[1] م.ن، ص270.

الانفعالات هي التي تضع النفس في أسوإ حال ممكنة. من ذلك مثلا أن الخوف يصوّر الموت كشرّ أقصى لا يمكن الخلاص منه إلا بالفرار ومن ناحية أخرى يصوّر الطموح هذا الفرار كعار أو كعمل شائن وكشرّ أشنع من الموت. هذان الانفعالان يهزان الإرادة بشكلين مختلفين وهي بخضوعها لهذا الانفعال طورا ولذاك تارة إنما تواجه ذاتها باستمرار، وبهكذا شكل تجعل النفس مستعبدة وتعسة»[1]. نيتشة من ناحيته –وفي صيغة أقرب إلى سبينوزا الكتابين الثالث والرابع من **الإتيقا** منها إلى ديكارت– كان ذهب إلى أن « المتعة هي تزايد الاقتدار والكدر هو الشعور بعدم القدرة على المقاومة وعلى السيادة»[2]. إلا أن نيتشة يميّز بين ضربين من الكدر أو الكرب. الضرب الأول تحتاجه الإرادة كمحفز وكمثير وكمحرض لها، ذلك أن الإنسان يبحث عن المقاومة في كل واحدة من إراداته حتى ينتصر على ما يعارضه، وانتصاره ذاك هو المتعة الحاصلة عن مجابهة المعيقات والتغلب عليها. أما الضرب الثاني من الأكدار فهو الذي يقلص الاقتدارات وينهك القوى ويبدد الجهد ويعيق انبساط الإرادة ويمنع استشعار المتعة. لذلك من الضروري التمييز بين كدر مرادف للإرهاق والإنهاك والذي هو تناقص وانحدار في إرادة الاقتدار وضياع للقوة وتبديد للطاقة ولا متعة فيه إلا متعة التسليم والنوم، وبين كدر يعمل كمثير لازدياد الاقتدار وكتحدّ لمن يقاومه وما يحدثه من متعة هي متعة الانتصار[3]. بإيجاز، للانفعالات سطوة ولعلنا

---

[1] Descartes, *Les passions de l'âme* م.م، XLVIII. ص104، المادة (48)
أما بخصوص الرواقيين والكندي ومسكويه، وحتى لا نثقل النص بمزيد التفاصيل، انظر كتابنا **إتيقا الموت والسعادة**، دار صامد، تونس 2005، الفقرة الثالثة من الفصل الرابع، صص247– 264.

[2] Nietzsche, *La volonté de puissance*. م.م، § 297، ص340.

[3] انظر، م.ن، § 303، ص349.

نتحملها بأقل يسرا مما نتحمل المرض كما يقول ألان. فكل سهام الانفعالات نحن نطلقها لتعود علينا. ولعلها قوة الانفعالات والعبودية الداخلية هي التي أوصلت الناس إلى فكرة القوة الخفية وإلى فكرة سوء الطالع الناتج عن كلمة أو نظرة[1].

الحيز الخامس لاغتراب الإرادة هو حيز القدر والموت. ولسنا نعني بالقدر ها هنا قضاء ربانيا سابقا في علم الله، فذلك تسليم إيمانيّ ليس هو موضوع قصدنا في ما نحن بسبيله. وليس هو القدر بالمعنى الرواقي الذي يرادف فيه القدر الضرورة والقانون واستقامة العقل والعيش في وفاق مع الطبيعة، فالقدر بهذا المعنى مرادف لحرية الإرادة التي تسليمها لضرورة الجزئي هو اعترافها بتلقائية الكليّ وخضوعها لغائية الكليّ هو تفهّمها لجدارة ما يهلّ عليها. وليس هو القدر المرادف للاعتباط والعبثية وانتفاء الأسباب والوجهة كما في قولنا "القدر الأعمى". وإنما القدر الذي نعني هو الصيغة الإتيقية لجُمُع الأفعال الإنسانية في تأثيرها المتبادَل طبيعة واجتماعا في تقالب الفعل والإنفعال والتأثير والتأثر بحيث تتخلى الإرادة عن آثار فعلها تحت وطأة "الثمة" *(l'il y a)* لمجهولية المصير في تشعب علاقاتٍ ومساراتٍ لم يعد للإرادة فيها تحكّم بدلالات وبوجهات ما جسمتْه من اقتداراتها. بهذا المعنى، ليس للقدر أن يعيق الإرادة أو الفعل ما دامت الإرادة على الحقيقة هي فعل ما تريده الإرادة حقا في الحاضر دون قسر أو إكراه. إذن، القدر لا يلغي فعل الإرادة بل يشرطه بالقبليّ الماديّ الذي هو نظام العالَم –وليس النظام العالميّ– الذي تنتمي إليه جمُع الأفعال الإنسانية. أما الموت فحدث يفلتِ من التنبؤ وبالتالي من قدرة الإرادة بل إن الإرادة ذاتها ليست مستثناة من الموت وإنما هي هذا الوجه من الموت الذي نريده.

---

[1] انظر، Alain, *Propos sur le bonheur*, Gallimard, coll. Folio/Essais, Paris, 1985(1re éd.1928), pp.22-23

فهذا الفجائيّ اللامنتظر واللامتوقع هو الذي لا تقدر عليه الإرادة وإن كانت الذات المدركة تعرف أنه قادم نتيجة إدراكها لتناهيها ولمائتيتها. وإذا كان ما يميز الحدث هو فرادته وإن كان مكرورا، وجدّته وإن كانت جدّة قديمة، فإن الموت هو هذه الفرادة المكرورة والجدّة القديمة. أي أن الموت هو الحدث بامتياز من جهة خروجه عن إرادتنا دون أن نتأدّى من ذلك الخروج إلى التنصل من مسؤوليتنا إزاءه. فبقدر ما يتمّ الموت فينا من دوننا بقدر ما ينتظرنا، وبقدر ما تؤجله الإرادة بقدر ما يومئ إليها، وبقدر حدوثه في كل كائن بقدر عدم انحباسه في أية كينونة.

سادس الحيوزات ولعله أخطرها هو حيز التغاضي عن الإرادة. فبأسم نفوذ الوعي أو النفوذ الشخصي أو «نفوذ **العقل** أو **الغريزة الإجتماعية** (القطيع) أو كذلك **التاريخ**... نودّ **تجنب** فعل الإرادة وإرادة هدف محدد وما يتهددنا في مخاطرة تحديد هدف لذواتنا»[1]. إن التغاضي عن الإرادة هو أحد أسماء العدمية ليس من حيث هي هذا المسار التاريخاني الذي أفرغ المافوق- حسّيّ وعرّاه من سيادته، مسارا أدّى إلى تهاوي الكليات والمجردات والمثل والمبادئ والقيم المهيمنة علويا على نظام وعلى غاية وعلى معنى الموجود بتمامه، وليس من حيث هي الإعلان الجذِل عن ذلك التهاوي وقراءته كتحرر يؤشّر على بدء مستجدّ تدخل به الفلسفة عصرا لا نظير له في ما هو مقبل عليه من انقلابات، وليس من حيث هي تكشّف على عقم الحقائق والقيم التي سادت تاريخ الميتافيزيقا مع العمل على هدم نفوذها بغية التأسيس بحرية لنظام قيميّ جديد يعيد تقويم القيم بما في إعادة التقويم تلك من إلغاء القيم السائدة ومحو مواقعها واقتلاع الحاجة إليها[2]. وإنما هي

---

[1] Nietzsche, *La volonté de puissance*.35م.م، § 3، ص

[2] انظر، M.Heidegger, *Nietzsche*, TII, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, pp.32-33

العدمية المرادفة للوهن وللتفصّي من المسؤولية ولتتفيه كل الأهداف وللحذر من كل وجهة. فأنّى للإرادة أن تواجه إن نحن دعوناها للمقاومة وقد كنا تغاضينا عنها فأفقرناها باللاأدرية أو بالجبرية أو بالسيانية؟

إذا كانت هذه بإيجاز هي حيوزات اغتراب الإرادة فقد كنا أكدنا في صيغة مفارقة أن الإرادة التي تغترب وتستسلم هي ذات الإرادة التي تكدح وتثابر وتتحصن وتقاوم كل ضروب الاغتصاب ذلك أن الإرادة هي القوة الفاعلة و«الأنا يتماهى بالتمام مع هذه القوة الفاعلة. إلا أن وجود القوة ليس واقعة بالنسبة إلى الأنا إلا بقدر ما تُمارَس هذه القوة وهي لا تمارَس إلا بقدر ما تتمكن من أن تطبِّق على طرف مقاوم أو جامد. فالقوة ليست متعينة أو متحققة إذن إلا في العلاقة بالطرف الذي تطبّق عليه وبالمثل لا يتحدد هذا الطرف[المقابل] كطرف مقاوم أو جامد إلا في علاقته بالقوة الراهنة التي تحركه أو تعمل على إضفاء الحركة عليه»[1]. عمل الإرادة كقوة دينامية داخل علاقات القوى ليس هو مسار تعيّنها وحسب بل هو بالأصل تعيين للمنزلة وللمعنى من جهة تعيين مواقع وقوى وفعاليات الأطراف الداخلة في علاقات القوى. وحينما تدخل الإرادة بوصفها طرفا فإنها تنجز ضربا من الانقلاب في المعاني الاجتماعية والطبيعية بما أنها لا تغير جنس تفكيرنا بهذه المعاني وحسب بل هي تغيّر وضع المواضعات الاجتماعية وهيئة الموجودات الطبيعية التي تواجهها كمعيقات. وإذن، «الإرادة ليست هي غياب العائق، إنها مرة أخرى نفي العائق، عائقا نسبيا ومنتهيا إلا أنه إيجابيّ؛ إنها سلب لعائق واقعيّ وهي **مقاومة لمقاومة**»[2]. إلا أن المقاومة ليست مجرد مواجهة. فقد تقاوم الإرادة بالمداورة أو المناورة وقد تقاوم

---

[1] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*.م.م، ص87.

[2] V.Jankélévitch, *La volonté de vouloir*(التشديد من عندنا) .م.م، ص51.

بالدأب والاستمرار والاستمهال وقد تقاوم باستحداث الوسائل وتحديد الغايات.

للإرادة أن تناور إذا كانت قوة العائق هي مما لا تقدر عليه. فاختلال موازين القوى يحتم على الإرادة عدم الاصطدام بمعاوقاتها ويمنحها إمكانا للمخاتلة من خلال ما يتوفر لها من زمن به تُضعف خصومها لتستقوي عليهم بالتوقّي وبالأمْت أو المداورة وبالتمويه شأن ما تستقوي الحياة على الموت بمحاكاته هو ذاته في صيغ التماوت. وليست هذه السبيل التي تسلكها الإرادة دليل ضعفها بل هي علامة محافظتها على ذاتها في أسوإ ما يمكن أن يمر بها. «"أن نكون أو لا نكون"، لا اختيار على الإطلاق، فالإرادة لا تختار أبدا وإنما هي تتأكد أو تستسلم»[1]. والذين تتيه رؤوسهم في كثرة الجدل لن يحسموا أمرهم قَطّ كما الذين يتحججون بقلة الحيلة أو بعدم مواتاة الظروف أو بضخامة العائق لن يبرحوا قَطّ حتى يسحقهم ما هم منه خائفون، ذلك أنّا «لن نفعل أبدا لو نحن وازنّا بين الثقل الهائل للأشياء وبين ضعف الإنسان، لذلك على المرء أن يفعل ويفكر بفعله»[2]. فالظروف والأحوال وأشياء العالم وصروف الزمان، نعني ما لا نختاره، ليست مما يمنع من الفعل بل وليس من الجبرية في شيء قولنا إننا لا نختار. فمن منا يختار ولادته وحياته وموته؟ بل من منا يختار نبض أعصابه ودقات قلبه وإيقاع خطاه؟ ومع ذلك نحن نحيا ونعمل ونتعلم. فألان يقول: « ما أراه رائعا في ميكال آنغ (Michel-Ange) هو هذه الإرادة الجامحة التي تتحكم بزمام الهبات الطبيعية وتجعل من حياة ميسورة حياة صعبة. فهذا الرجل الصارم اشتعل رأسه شيبا عندما كان يذهب إلى المدرسة كما كان يقول بغية

[1] Alain, *Esquisses III, La recherche du bonheur*, P.U.F, Paris, 1968, p.29.

[2] م.ن، ص71.

محاولة تعلّم شيء ما. وفي هذا ما يُظهِر للمترددين أنه لم يفت أبـدا أوان أن نريد»[1]. فالإرادة تتمثل القدر أو تهضمه، تسمه بميسمها وتلبسه شكلها. فـإذا قلنا مع المتنبي إنه «على قدر أهل العزم تأتي العزائم » أليس لنا أن نصادق على ما قال أيضا:

«وما في سطوة الأرباب عيب * ولا في ذِلّة العُبدان عار»[2] ؟

وللإرادة أن تقاوم بدأب فعلها واستمراره وحتى تأنّيه لألاّ يضيع جهدها ولألاّ تكون مجرد نزوع أو ميل أو مجرد استجابة لعارض من العوارض. والدأب الذي نعني هو المثابرة التي تدعم البدء الذي استهلته الإرادة في ما هو حاسم، إذ ليس يكفي في الإرادة أن تبدأ أيّا كانت أهمية البدايات وأيّا كان عسرها في الانتفاض على وهن الذات أو في رسم الحرف الأول من كتاب أو في وضع الحجر الأول من بناية أو في إطلاق الصيحة الأولى للاحتجاج. فالانتفاضة لن تغير شيئا والكتاب لن يكتمل والبناء لن يستمر والاحتجاج لن يثمر ما لم يكن للإرادة شجاعة مواصلة ما استهلته. الانتفاض على الوهن هو إرادتنا المعيشة كما نحياها في اقتداراتنا الجزئية واليومية التي بها نواجه الخَصاص والعوز وذلّ الحاجة وإغراءات وتهديدات الواقع الاقتصادي- السياسي المسفّ دون بطولة مزعومة ودون ادعاء تضحيات جسيمة. ورسم الحرف الأول من كتاب هو استهلال لما سيستمر يوميا في الإنشاء المثابر والشاق والمصابر الذي لا يستظل متوهما بظلال العبقرية التي يفاجئنا مقدمها ويوقظنا ريحها من غفلة النوم فإذا نحن نكتب ما نكتب رِحْلا واحدا. وأُسّ البناء كعدمه ما لم يستمر البناء حتى وإن كنا نبني

---

[1] م.ن، ص60.

[2] المتنبي، ديوان المتنبي، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، ص385 (الصـدر)، ص 404 (البيت).

وغيرنا يهدم. أما صيحة الاحتجاج فصيحة في واد غير ذي زرع ما لم تحشد لصوتها الإمكانات التي بها تستمر في إرباك وإنهاك المحتج عليه مجبرة إياه على الاستماع إليها كصرخة وعلى الاستجابة لها كمغامرة منتصرة. بإيجاز، المداومة أو المواصلة «التي هي فعلية الجَهد وتحقيق الممكن هي حقيقة البدء كما المثابرة هي حقيقة الشجاعة. أن نرغب باستمرار في نفس الشيء وأن نعمل دوما على حشد كل الإمكانات لتحقيقه، تلك هي الإرادة»[1]. ولقد كان ألان ألحّ من قبل على ضرورة الصراع وعلى أن لا ننهزم من قبل أن نقاتل. البنّاء يحرك الحجر الثقيل بعسر ولكن البيت سيُبنى وسينطّ الأطفال على مدارجه، والعامل الذي بيده مثقاب يقبل على جدار من الفولاذ سمكه خمسة عشرة سنتمتر يدير فيه مثقابه فتتساقط بُراية الحديد كما يتساقط الثلج. فالأساسي هو أن نؤمن بجدوى الجهود الصغيرة، ذلك أن أصغر جهد تنجرّ عنه نتائج لا حصر لها[2]. هذا الذي تجهد الفلسفة ذاتها في قوله أ ليس هو ما كانت قالته عندنا معاناة الخبرة الجمهورية أو الشعبية: "الدوام ينقب الرخام"؟

وللإرادة أن تقاوم باستحداث الوسائل وتحديد الغايات إذ ليس يكفي في الإرادة الحلم أو التأمل أو التردد. وبما أنّا كنا قلنا مع ينكلفيتش إن الإرادة هي مقاومة لمقاومة فذلك معناه أن الإرادة تعمل في صلب الأضداد أو هي تحيا «جدلية المقاومة والفعل» أو هي تقوم في «الهيئة الدينامية للضد»[3]. بصيغة أخرى ليس للإرادة الكادحة إلا أن تكون قاطعة وهي تواجه موضوعات العالم

---

[1] Nicolas Grimaldi, *Aliénation et liberté*. م.م، ص111

[2] انظر، *Alain, Propos sur le bonheur*، م.م، ص71.

[3] الشاهدان لباشلار في

G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*، م.م، ص44.

التي تستفزها. وإذا كان «للاستفزاز ألف صوت»[1] كما يقول باشلار فإن للإرادة ألف وسيلة بها تكون قاطعة ومسلحة ومحتدمة ومقاتلة. تسلّح الإرادة بالأدوات والوسائل هو الذي به يكون الفعل مع أن هذه الأدوات والوسائل هي نواتج الفعل. وليس الفعل ههنا هو التدخل الموضوعي لتغيير المادة الطبيعية وحسب بل هو كذلك الفعل العائد على الذات والذي به تغير رؤيتها وسلوكها وبه تكثّر زوايا نظرها وبه تثقّف أعضاء حسها. ألم يكن ماركس يقول في مقدمة **نقد الاقتصاد السياسي** إن تاريخ البشرية حتى اليوم هو تاريخ تثقيف أعضاء حسها؟ هذا التاريخ هو الذي تستمر فيه الكثرة التي يعمل مبدأ الهوية على إسكاتها، كثرة عاملة وإن دون ضجيج وصخب إلى حدّ يمكن الحديث فيه عن «إرادات عضلية»[2] ليست غريبة عن كياننا وليست مجرد تمظهر لباطن مزعوم. وإذن، الإرادة لا تتوجه نحو موضوعها وحسب بل هي تقاومه حتى يستسلم لها وقد حشدت كل طاقتها في مواجهته، وتلك هي **جدلية الفرحة**، فرحة الفعل في العالم وفي الآخر وفي الذات، لا من حيث أنّا نتوجه إليهم وإلينا وحسب بل من حيث أنّا نرسم فيهم وفينا مشروعاتنا وننتصر عليهم بهم. لذلك بإمكاننا القول مع باشلار مرة أخرى إن فينومينولوجيا **النحو** (la phénoménologie du *vers*) ضرورية إلا أنها غير كافية وعلينا أن نعضدها ونؤازرها أو ننتقل منها إلى ديناموجيا **الضد** (la dynamologie du *contre*)[3]. فنحن لا نجد في العالم ما يؤازرنا وحسب، ولا نجد عند الآخر

---

[1] م.ن، ص46.

[2] م.ن، ص63.

[3] انظر، م.ن، ص63. نفس الفكرة كان باشلار عاد لتأكيدها بالصفحة70 من المرجع نفسه حيث قوله: «على فلسفة **الضد** أن تتقدم فلسفة **النحو** ذلك أن **الضد** هو الذي ينتهي إلى تعيين الإنسان في مقام حياته السعيدة... في عالَم فاعل وفي عالم مقاوم وفي عالم للتغير بواسطة القوة الإنسانية. هذا العالم الفاعل هو تعالٍ عن العالم الساكن. والإنسان الذي يساهم فيه يعرف فضلا عن الكينونة، انبثاق الطاقة.»

ما نشترك فيه وإياه وحسب، ولا نجد في ذواتنا ما يطاوعنا وحسب. وبالتالي نحن لا نتوجه **نحو** العالم والآخر والذات توجهنا نحو الألفة والتلاقي والمعقولية دون سواها بل نتوجه أيضا بل ونريد **ضد** ما يتهددنا ويعنّفنا ويستعبدنا سواء كان ذلك التهديد والتعنيف والاستعباد من العالَم أو من الآخرين أو كان من الذات ذاتها لحظة تخون الإرادة في التردد أو الزلل أو الوهن أو الاستسلام. فالإرادة ضد، هي الإرادة الحية والمتجددة والتي بمقدورها العودة على ذاتها لمواجهة تاريخ خيانتها بالانفصال عنه إلى حد لفظه حتى لكأنها ما عادت تتعرف على ذاتها فيه لحظة إقبالها بشجاعة على استجماع طاقتها في مواجهة ما كان استبدّ بها وما كانت تحججت به على نذالتها، وإنه لأيسر على الذات تحمل أوجاع جسدها من تحمل خيانة إرادتها. هذه الإرادة الحية والمتجددة هي الإرادة الحاضرة بتمامها في فعلها الذي كل ما دونه غثاء، مستجمعة ذاتها في شجاعة فعلها دون تأجيل ودون انتظار لمأمول تحكمه الانفعالات أو صروف الدهر، ذلك أن «الإرادة هي ما يبقى عندما يستحيل الأمل أو هي ما ينتصر عندما لم يعد الأمل ضروريا. والسؤال الحقيقي الذي هو سؤالنا [الراهن] لا يتعلق بمعرفة ما إذا كان بمقدورنا الوصول إلى هذا الانتصار... وإنما بما إذا كان بإمكاننا التخلي عن هذا المتبقي»[1].

بإيجاز، الإرادة صنو المقاومة، وذلك أمر لا تجهله الأنطولوجيا ولا تدحضه الإتيقا ولا يرتاب فيه الاقتصاد ولا تشكك فيه السياسة. فمن الخلود العاري لاقتدار حق الكائن في الحفاظ على كيانه إلى العمل على تحقيق جودة هذا الكيان، ومن مراكمة القوى في مواجهة كل صنوف الاستغلال وصولا إلى الانتفاض والعصيان والتمرد وشق عصا الطاعة، نجد الإرادة عاملة كشطط وكتجاوز للحد، أي أنها تجربة مقاومة لثقل ولصلابة المادة، لعتوّ الانفعالات، لسيادة ضمير الغائب الذي يعمل على تكريس غيابها بحضوره، لصولة

[1] A.C-Sponville, *Une éducation philosophique*. م.م، ص217.

الاستغلال سواء كان معياره قانون الطبيعة أو قانون السوق ولقبح الطغيان أيا كان التشريع الذي يستند إليه. فالإرادة كمقاومة تنبسط متعيّنة كاقتدار مقوّم أو تأسيسيّ من الجهة الأنطولوجية وكتقويم مفتوح وحدثيّ وراهن من الجهة الإتيقية وكشراكة في المشترك الإنتاجي من الجهة الاقتصادية وكجسد عارٍ هو جسد الفقراء من الجهة السياسية. والفقر الذي نعني ليس مجرد عوز واحتياج وافتقار للثروة بل هو فضلا عن ذلك وقبله هذا الحيز الذي تشكّل غرابته كامل مجال الوجود البيوسياسيّ، وهو الذي يقرر بشأن الغاية المشتركة والكيان المشترك ويمنحهما معناهما. وليسمح لنا هنا باستعارة شاهد مطوّل نسبيا من أنطونيو نغري يوصّف فيه هذه التجربة المنعطية على حافة الزمن كما على حافة الكينونة كقوة حيوية متوترة ومولدة للمقاومات والاقتدارات. «الفقير ليس موضوعا شكلته المعاناة ولكنه الذات البيوسياسية **بإطلاق**. لم تشكّله رجة وجودية) أو تخلّق جدليّ موجع (: إنه الخلود العاري لاقتدار الكينونة. وإنه ليس بإمكاننا التفلسف ما لم نكن فقراء. الفقر هو بالفعل حيّز إفراطيّ تُطرح فيه المسألة البيوسياسية بشكل مطلق. ففي هذا الحيز يُرغم الجسد في عرائه على تجربة التجديد على حافة الكينونة وتُفتح اللغة على التهجين خاضعة إلى عجلة الاعتراف بالمشترك. وبالإجمال، في هذا الحيز يجد البيوسياسي تعريفه " بتشطّطه" بين الأزل والمستقبل. وهكذا إذن، إذا كان الجهل بالنسبة إلى الإنسانوية هو الذي في أساس التسآل الفلسفيّ فإن هذا الدور يعود في البيوسياسي إلى الفقر. فـ "الجهل العارف" يناظره "الفقر الفعال": هذا الفقر هو الذي يدهشنا من العالم... الفقير هو مشترَك المشترَك. ليست الثروة- التي هي دائما **كمية محددة**- بل الفقر هو الذي مثّل الإسم المشترك لما هو إنسانيّ. فمن المسيح إلى سان فزانسوا ومن مجددي العماد (anabaptistes) إلى اللامتسرولين، ومن الشيوعيين إلى مناضلي العالم الثالث، كان المحتاجون والسذج والتعساء (أعني المستغَلين والمقصيين والمقهورين)، هم علامات الخلود. مقاوماتهم ونضالاتهم فتحت الخلود لشطط المستقبل. غائية وإتيقا

المادية كانتا دائما مرتبطتين بهذا التشريك القوي والعاري الذي هو الفقر. ما يولّد هو الكينونة الفقيرة والعارية. التكون هو حدوث المشترك. إلا أن الفقر وعلى العكس من ذلك أُخضِع للإقصاء من طرف الأكسيولوجيا المتعالية (وتبعا لذلك وقع طرده من تاريخ السياسي). ووقع تعريف اسم الفقر انطلاقا من تعيّنات الثروة، أي انطلاقا من مفترض المراتبية والحد»[1].

إذن، ألا نجد ذواتنا ونحن نحدد الإرادة كمقاومة- انطلاقا من هذا الفقر التأسيسي- في صلب الفعل السياسي بالمعنى الذي به السياسة فعل ولادة وبدء وحياكة علاقات وقيام بالأمر وعليه، بالإصلاح والرعاية والتنظيم؟ فهل من الضروري حينئذ تحديد إرادة المقاومة كحق؟ وإذا كانت كذلك فما شروط هذا الحق ولمن يحق؟ أم أن محاصرة الإرادة كما الفعل السياسي كله بدلالة الحق تغرقنا في ضرب من القوْننة أو التقضئة التي تتحول إلى إيديولوجيا حتى وإن كانت إيديولوجيا حقوق الإنسان؟

---

[1] Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitude* .
م.م، ص ص94- 96. (التشديد من عند نغري).

الفصل الرابع

الفعل السياسي

1. السلطة: الاستطاعة والنفوذ

بما أن الأساسيّ في مبحثنا هو **الفعل** الذي ليست السياسة إلا إحدى تعييناته فإن الأوثق علاقة بالفعل في الحيز السياسي هو مفهوم **السلطة** سواء تابعنا هذا المفهوم من جهة دلالته اللسانية أو من جهة إحالته على ما ينعقد من صيغ التأثير والتأثر والفعل والانفعال في الحيّزين الطبيعي والمدنيّ. فالسلطة شدة وحدّة وسطوة وغلبة ويد طولى تحيط بكل شيء وتبتلع كل شيء إلا أن للسلطة في ذات الآن دلالة الفصاحة والحجة والقدرة والفاعلية[1]. هذا الوجه الثاني من التعريف هو الذي غالبا ما يقع تغييبه بشكل متعمد في اللسان وفي الأذهان وفي الأعيان. لذلك علينا الإلحاح على بيان خصوصيات هذه الدلالة المغيبة وعلى ما يؤدي إليه الفصل بين الدلالتين. ولذلك أيضا كان لا بد من الإشارة بدءا إلى تمييزيْن أساسيين أولهما بين السلطة كاستطاعة واقتدار والسلطة كنفوذ وسيطرة وإلزام وثانيهما بين الدولة والسلطات أو السلطان الدال على الجمع في صيغة التأنيث ذلك أنّ « من ذكّر السلطان ذهب به إلى معنى الواحد ومن أنّثه ذهب به إلى معنى الجمع»[2] كما يقول ابن منظور.

---

[1] ذلك هو ما تقوله القواميس العربية والأعجمية سواء عند ابن منظور أو الفيروز آبادي أو التهانوي أو لالاند، إذ عند جميعهم السلطة قهر وسطوة إلى حد أن السّلطم هو "الذي يبتلع كل شيء" كما يقول ابن منظور إلا أن السلطة تطلق أيضا على الحجة والقدرة أو الإستطاعة(puissance,capacité) من حيث هي قوة على الفعل وحق في الاضطلاع به.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، المجلد الثالث، ص2065.

أ. التمييز الأول

السلطة بما هي قدرة على، هي استطاعة ووُسْع واقتدار أو هي ما به نقوى على الفعل تصريفا وإيجادا أما السلطة بما هي نفوذ وسيطرة فهي القدرة القائمة على عدم تكافئ الأوضاع أو على عدم توازن القوى المؤديان إلى إرغامٍ وقسرِ فرد أو جماعة. ففي اللسان الفرنسي مثلا يجمع نفس الفعل سَلُطَ (pouvoir) دلالتين أساسيتين: «أنا قادر .على، لأنني أملك الوسائل وبالأخص القوة، وقوّتي تقاس إلى الأشياء وعلى الغير أيضا. هو ذا ما يهمنا: أن لا تكون السلطة مجرد اقتدار بل أن تكون نفوذا أو هي بصيغة أخرى قدرة على الغلَبة»[1]. إذا كان ما يهمّ ديفران في السلطة هو كونها غلبة وقسرا فما ذلك لأنه غير منهمّ بها من حيث هي اقتدار معبّر عن القوة كإمكان فعليّ به يقوى الفرد الإنساني على إتمام الفعل وإنما موضوع بحثه الذي هو التدمير والإفساد هو الذي كان يقوده في اتجاه تخصيص السلطة على النحو الذي هي به سيطرة قسرية تجرّ الناس إلى فعل أو إلى قبول ما لا يرغبون به بل وإلى ما لا طاقة لهم عليه. فأولا ثمة سلطة حيثما كان بشر يرغبون ويريدون ويفعلون تقاسما وتنازعا، افتكاكا ومدافعة، أنانية وغيرية، حبا وعدوانا، تشابها واختلافا. ولو لم يكن لهم أية سلطة وبالتالي أية قدرة وأية استطاعة وأيّ إمكان لما حققوا شيئا. فالإنسان الذي يمارس ويفعل يبحث عن التحقق والتعيّن وهو يستخدم بالضرورة سلطة ما ويجد ذاته مباشرة في وضع اصطراعيّ. فعطوبية الكائن الإنساني وتناهيه ومائتيته وارتباطه بكائنات مائتة وبواقع يصنعه هو أو يدافع عنه، كل ذلك يجعل منه كائنا اصطراعيا له سلطة ويود أن تكون له سلطة. هذه السلطة التي لا تنفصل عن الوضع البشري ليست ناتجة عن الجزء الحيواني في

[1] Mikel Dufrenne, *Subversion-Perversion*, P.U.F., Paris, 1977, p.34.

الإنسان كما يروّج لذلك عادة. فالحيوان لا سلطة له بل هو يستعمل قوته وحسب أما الإنسان فيضطلع بحياته وبحياة الآخرين. إذن، أن تكون للمرء سلطة فليس ذلك ضرورة لكل إنسان من أجل حياته وحسب بل هي ضرورة لحماية الآخر ولضمان تلك الحماية بل ولضمان عمل المجتمع ككل. وإذا كان ثمة مغامرة ومخاطرة وتغيير فإنما يكون ذلك على قاعدة الحفاظ على الحياة ومواصلتها وحيثما كان ثمة حفاظ واستمرار كان ثمة سلطة أما النقيض المباشر لذلك فهو التسليم وعدم الإستطاعة[1].

إذن، بدلالتها الأولى السلطة اقتدار واستطاعة ووُسْع وهي بذلك مرادفة للحرية بالمعنى الذي به الحرية استطاعة متعينة لبدء شيء جديد في العالَم، أي أن الحرية هي الفعل من حيث هو هذه الفجوة الفاصلة بين ما تمّ وما سيتمّ أو من حيث هي الفرق ذاته بالمعنى الذي كان يسميه به القدامى فصلا. وهذا الفصل هو التعبير عن التمايز وعن التخصيص وعن الإنفصال عن المعطى وعن مفاجأة العالَم بما لا عهد له به، وبالتالي الأمل حتى باللامأمول في صلب رداءة القائم من الأمر. فالرداءة والشناعة والفظاعة ليست مهلكة لقدرة الفعل بل انزياح الفعل من حيث هو قطيعة وفصل هو الذي يفسد على كل ما يزعم التأبد سلمه. بإيجاز، السلطة في معناها الأولانيّ هي استطاعة واقتدار ووُسْع، وفي معناها الثاني هي نفوذ وسيطرة وتأثير. ومع ذلك فإن هذا المعنى الثاني ينبني ضرورة على المعنى الأول لأنه لا نظام ولا إكراه ولا تنفّذ ولا غلبة ما لم يكن ثمة هذا الإمكان الأوليّ الذي هو قدرة الفاعل على تصريف الفعل والكَلِم في الزمان ثم إن «النفوذ ليس غير اقتدار خاص، ذلك أن السلطة ليست إلا اقتدار إنسان أو جماعة

[1] انظر Jeanne Hersch, «La nature du pouvoir » in *Le pouvoir*, 26e rencontres internationales de Genève, La Baconnière, Neuchâtel (Suisse)1978, pp.79-80.

على أناس آخرين أو على جماعات أخرى»[1]. إذن، دمج المعنيين أو إغفال الأول منهما معناه تعديم الاستطاعة أما التمييز بين السلطة– الاقتدار والسلطة– النفوذ فهو الذي يوفر مساحة للمنازعة وللاعتراض وللمقاومة.

ب.التمييز الثاني

غالبا ما تقع المماهاة بين الدولة والسلطة بل وتعرّف السلطة بالدولة. هذا الاختزال مفاده أن السلطة كائنة بأيدي من يحكمون أما المحكومون فلا سلطة لهم. وعلى ذلك تُفهم السلطة كحيازة أو كملكية يمكنها الانتقال من يد إلى أخرى. إنها– وكما يقول جان فرنكلان (Jean Franklin) في كتابه **خطاب السلطة**– على شاكلة تمثال كورنتا (Corinthe)، وهو تمثال دون رأس ينتظر فاتحا أو غازيا جديدا ليكون للسلطة رأس من يمتلك السلطة. ففي متحف كورنتا يوجد تمثال يعود إلى عهد الحكم الروماني. جسد التمثال يجسد كل جزئيات البدلة العسكرية التي يحملها ممثّل روما لكن الرأس غير موجودة ذلك أنه يقع تعويضها كلما وقع تعويض الحاكم العسكريّ. إذن، اختزال السلطة في الدولة هو اعتبارها ملكية تتحول من يد إلى أخرى وكأن هذه الأيدي تقع في ما وراء وفوق من تُلزمهم الطاعة أي أنها الصورة التي هيولاها هم المحكومون. لكن إذا كانت السلطة هي الدولة فالدولة ليست هي السلطة الوحيدة، وإذا لم يكن ثمة دولة دون سلطة فكل سلطة ليست بالضرورة سلطة دولة. من المؤكد أن الدولة تشكّل سلطة مركزية من خلال أجهزتها ومن خلال وظائف التنظيم والقيادة والإرغام التي تقوم بها تلك الأجهزة ماديا ورمزيا، قمعيا وإيديولوجيا. ومن المؤكد أيضا أن الدولة كسلطة مركزية تعمل على شرعنه القوة وعلى حوقلة الإستيعاب والدمج

[1] André Comte-Sponville, *Valeur et vérité*, P.U.F., Paris, 1994, p.164.

المؤسسيّ إلا أن كل خصائصها هذه لا تستوعب ولا تغني عن ضرورة تحليل المفاعيل السلطوية الموزعة والسارية اجتماعيا.

لا ريب أننا نعاصر اليوم ما يمكن تسميته مع هنري لفيفر بنمط الإنتاج الدّوْلانيّ الذي أصبح فيه فصل السلطات وهما سياسيا ورُكّب فيه التقسيم السياسي للعمل على أشكال تقسيم العمل الأخرى حيث أصبح التقنوقراطيون والعسكريون وقادة الأجهزة السياسية هم الذين يحددون نمط هذا الإنتاج الذي يتوطد بتحمل الدولة مهمة التنمية وما تحيل عليه من اقتطاع جزء أساسي من فائض الإنتاج الاجتماعي ومن أزمات وبطالة وتخطيطات استراتيجية على مستوى العلاقات الدولية. مجمل هذه المهمات يمكن إجمالها في ثلاثة وجوه أساسية للدولة المعاصرة هي: الوجه الإداري، نعني إدارة الكل الاجتماعي بما أن الدولة تأخذ على عاتقها مهمة التنمية مثلما كنا أشرنا إلى ذلك من قبل. الوجه الثاني هو الوجه التأميني، من التأمين الاجتماعي إلى تأمين الطرقات. أما الوجه الثالث فهو وجه الموت والذي يعبّر عنه القمع وقوى الأمن والعسكر والحروب الممكنة. بوجوهها هذه لا تؤمّن الدولة الحديثة إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية وحسب وإنما كذلك إعادة إنتاج علاقات الهيمنة على الصعيد العالمي. وإعادة الإنتاج المضاعفة ينتج عنها ولا ريب تحديد الهويات ذلك أن المبدأ الأساسي للدولة هو الهُوويّ، فمن تحديد هوية الأشخاص إلى تحديد الهويات القومية مرورا بتحديد هوية الظاهرات الاجتماعية تكون الدولة في نهاية المطاف هي هوية الهويات إذ هي اللاشخصيّ المجسّد[1]. إلا أن هذا اللاشخصي المجسد أو هذا المجرد العينيّ يستحيل عليه مع ذلك الوصول إلى مرتبة الكونية في عصر رأس

---

[1] انظر، Henri Lefebvre, « L'Etat et les pouvoirs » in *Philosopher*, .Fayard, Paris,1980, T 1, pp.270-271

المال ذلك أنه «لا وجود في الرأسمالية إلا لشيء واحد كونيّ هو السوق ولا وجود لدولة كونية وذلك فعلا لأنه ثمة سوق كونية مقراتها أو بؤرها ومصارفها هي الدول»[1]. وحتى إذا استقوت الدولة اليوم بـ"حقوق الإنسان" فإن «حقوق الإنسان لن تجعلنا نبارك "أفراح" الرأسمالية الليبراليّة التي تشارك فيها هذه الحقوق بفاعلية. فلا وجود لدولة ديمقراطية غير متورطة حتى النخاع في صنع البؤس الإنساني»[2]. إذا كانت المطالبة بالحق تصدر عن المحرومين من الحقوق ليعملوا على تأكيدها في وجه من بسببه أو لصالحه استشرى هذا الحرمان فإن الدولة الحديثة تستحوذ حتى على هذه الخاصية لتصبح وكأنها هي من يطالب لمواطنيها بهذه الحقوق وهي من يعمل على حفظها وصيانتها.

من المؤكد أن الدولة هي الشكل الأظهر الذي تنتهي إليه السلطة لكن البحث في السلطة ليس له أن ينطلق من سيادة الدولة كوحدة شاملة للهيمنة من خلال صورة القانون ولا من التفكر بالأصل المشترك والعلة الأولى لشرعية ولمشروعية السلطان وإنما من تضارب الدلالات ومن سيرورات التحول والتخطي ومن شبكات تطاحن الرغبات والقوى. فالسلطة بدلالة الكثرة «ليست مؤسسة وليست بنية وليست قدرة معينة هي حكر على البعض: إنها الإسم الذي نطلقه على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين»[3]. وعليه فإن السلطة ليست ملكية أو حيازة أو قنية، وحتى إذا كانت اللغة تتحدث عمن يملكون السلطة أو عمن بيدهم السلطة فإن السلطة بالأصل ليست ملكية وليست جوهرا بل هي علاقة تمتد من الناس إلى عالمهم وإلى الناس الآخرين. فإخضاع الطبيعة ليس بمعزل عن إخضاع

---

[1] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, pp.233-234.

[2] م.ن، ص234.

[3] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p.123.

البشر، وإخضاع الأشياء ليس بمعزل عن توجيه الأفكار والأفعال، واستحداث الوسائل ليس ينفك عن استحداث الأسلحة، واستخراج الخيرات ليس غير ذي علاقة بنزع سلاح الآخرين إما باستعمال العنف أو بالإضعاف والإنهاك والتخويف والتفزيع والإرعاب والإعاقة الوقائية[1]. وإذن، السلطة ليست ملكية وليست إرثا نعمل على حيازته وليست محلا لنخبة هم "سكان السلطة" وليست امتيازا لطبقة بل هي استراتيجيا لها «تدابير ومناورات وتكتيكات وتقنيات وأنشطة... نموذجها المعركة الدائمة عوضا عن العقد الذي يحدث تنازلا أو الغلبة التي تستحوذ على مجال. إجمالا يجب أن نسلّم أن السلطة تمارس ولا تمتلك وأنها ليست "الإمتياز" المكتسب أو الدائم للطبقة المهيمنة وإنما هي مفعول مجموع مواضعها الإستراتيجية، مفعولا يُظهره وفي بعض الحالات يواصله موقع الخاضعين»[2]. ليس لنا إذن أن نتابع تحليلية السلطة من خلال القانون أو الطبقة أو الدولة وليس لنا أن نفهمها كتعاقد أو كهيمنة أو كضرورة اقتضتها عنفية الطبيعة البشرية أو كاستلاب تاريخي لا نتريث في التنبؤ بزواله، بل المتابعة الأوفق هي المتابعة الموقعية للسلطة في تعقيدها الإستراتيجي وفي شبكة قواها المتعددة وفي أشكال توزعها وفي قنوات استثمارها وفي سبل تداولها وفي كيفيات تسللها عبر الخطابات إلى أدق تعاريق الفعل والنظر وفي تعيّنها كـحرب صامتة هي حرب الماديات العارية، حرب الأجساد والأعراق والطبقات والحيوات. إذ ما معنى الحديث عن علاقات القوى وعن الاستراتيجيا والتكتيك في تحليلية السلطة إن لم تكن الحرب هي النموذج الذي تقاس عليه علاقات التبعية والهيمنة والمراتبية؟ وكيف نفهم التطاحن والتواجه والصراع بين الأفراد

---

[1] انظر، Dominique Lecourt, *A quoi sert donc la philosophie ?*, P.U.F., Paris, 1993, pp.238-239.

[2] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p.31.

والجماعات والطبقات إن لم تكن الحرب هي المعيار؟ وما دلالة تعابير "المعركة السياسية" و"المعركة الإنتخابية" و"ربح معركة التنمية" إن لم يكن المجال الإجتماعي والمدني مجال عراك وصراع؟ فكيف لنا إذن أن نغفل الحرب في طيات السلم وكيف لنا أن لا نجد مبدأ معقولية النظام والتاريخ والمؤسسات في صولة الحرب وفي أوحال المعارك؟[1]

2. ممارسة السلطة

إذن، السلطة في أولى دلالاتها هي التمكن الإراديّ من الأشياء ومن البشر من خلال استطاعة تتعين اقتدارا فعليا لا ينتعش في التخيل ولا يستشري في الاستيهام بل يمتد في تعاريق الواقع وينتشب في أرومة الفعل ولا يلجأ إلى الحلم أو التخييل إلا من حيث هي وسائل توطد استمرار الممارسة. وحتى إذا بحثنا في مصادر السلطة فإنا لن نتمكن إلا من توصيف علاماتها التي تؤشر على تلك المصادر دون التمكن مما تكونه السلطة في فعلها وفي مفاعيلها، نعني أن الأمر لا يتعلق ههنا بما تقوم به السلطة وإنما بطبيعتها وحسب من حيث هي قيمة ماورائية أو من حيث هي شر وجوديّ، من حيث هي سلطة تابعة" للحق الإلهي" الذي من دونه لن تكون أو من حيث هي اعتباط وغلبة مرهونان بالقوى التي تدين لها السلطة بغلبتها[2].

---

[1] بعض هذه الأسئلة كان أثاره فوكو في درسه لسنة 1975- 1976 بالكوليج دي فرانس (مجمع فرنسا)، انظر،

Michel Foucault, *Résumé des cours1970-1982 au Collège de France*, Julliard, Paris,1989,pp.86-87 .

[2] لقد كنا بينا مصادر السلطة وأنواعها سواء من جهة الفلسفة السياسية أو من جهة الأنتروبولوجيا السياسية في كتابنا: **فوكو، المعرفة والسلطة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، لذلك لم نر ضرورة لإعادة بلورة هذا الجانب بلورة ضافية.

فسواء توجهنا جهة المصدر الألوهي أو جهة المصدر الطبيعي فإن ذلك المصدر يظل متعاليا من الجهتين إما تعاليا نازلا أو تعاليا صاعدا. فمن الجهة الأولى يقع التسليم للسلطة بوصفها قيمة ماورائية توجه وتهدد وتعاقب وهي في كل ذلك لا تفتأ تذكر بمصدرها الألوهيّ، ومن الجهة الثانية يقع التسليم للسلطة بوصفها امتلاكا للقوة الجسدية أو للخيرات التي يحتاجها الآخرون إلا أنها في هذه الحال «تخفي وتقنّع الإكراه الذي تمارسه بغية تجميل ما تفرضه من إخضاع في عيون الذين تخضعهم كما في عينيها هي. إنها تجد ذاتها في وضع ملتبس: فهي تهيمن نتيجة قوة يجب أن تظل في نفس الآن بيّنة حتى تُرغِم ويجب أن يقع نسيانها»[1] حتى تستمر وتتواصل. هذا التمطّي بين التعالي والمحايثة هو بعض ما يشكّل التباس السلطة القائمة على **مبدإ الإنتاجية**. ما يقوله هذا المبدأ هو إن الكثرة التي تشكل المجتمع هي كثرة منتجة كما بيّن نغري. فمن ناحية أولى لا تتمثل السلطة بالأســـاس -وفق ذلك المبدإ- في تنظيم هذه الكثرة بل هي تبرز على العكس من ذلك كنتيجة لعلاقات التآزر الإنتاجي الذي قاله عصر النهضة وقالته التجارب المتعاقبة للطوائف البروتستانتية أو الكاثوليكية وتقوله اليوم الهيمنة الأمريكية. بصيغة أخرى التعالي ذاته هو الذي يؤسس لمحايثة تتخلص منه وتستقل فيها الجماعة ببناء مؤسساتها وبتشكيل سلطاتها. من ناحية ثانية وفي مسار تشكّل السلطة على خارطة المحايثة تبرز أيضا تجربة التناهي الناتجة عن الطبيعة الاصطراعية والتعددية للكثرة ذاتها. على صعيد المحايثة والصراع ولأجل منعهما من إرباك النظام وإفساده تتبدى السلطة كممارسة لـــلمراقبة وبالتالي تصبح هي التعالي. بهكذا شكل يعود التعالي الذي تخلص

---

[1] Jeanne Hersch, "La nature du pouvoir" مقال مذكور، ص76

منه مصدر السلطة من الباب الخلفيّ في ممارسة السلطة التي تفترض الجمهور قاصرا ويحتاج إلى وسائل تأديب ومراقبة حتى يستقيم[1].

وعليه، ليس يكفي من جهة الممارسة أن نعرف طبيعة السلطة وطبيعة أسباب الخضوع وليس يكفي البحث في ما تنازل عنه الناس ليمارَس عليهم الإخضاع بل الأساسي هو البحث في الكيفية التي يصنع بها الإخضاع الذوات[2]. بعض ما تتطلبه مثل هذه المتابعة هو التخلص من الذات كمرجعية ذلك أن الذات ليست وحدة قائمة بذاتها وليست كيانا تامّ التكوين بل هي في جزء كبير منها بعض ما تنتجه السلطة تقويما وتطبيعا ومراقبة وحسبانا في طاقة الحياة كما في الموت المقسط. لذلك «ليس لنا أن نحلل علاقات" السلطة- معرفة" هذه انطلاقا من ذات عارفة تكون حرة إزاء نظام السلطة أو خاضعة له وإنما يجب أن نعتبر على العكس من ذلك أن الذات التي تعرف والموضوعات التي للمعرفة وصيغ المعرفة هي مفاعيل لتلك الاستتباعات الأساسية للسلطة- معرفة ولتحولاتها التاريخية»[3]. وبعض ما تتطلبه المتابعة الموقعية للسلطة هو أيضا التخلص من السببية كمنهج تحليل

---

[1] انظر، Michael Hardt&Antonio Negri, *Empire*, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Exils, Paris,2000, pp.210-211

[2] «عوض مساءلة ذوات مثاليين عما تخلوا عنه من ذواتهم أو من سلطاتهم ليقع إخضاعهم يجب البحث في الكيفية التي تصنع بها علاقات الإخضاع الذوات. وبالمثل عوض البحث عن الصورة الوحيدة وعن النقطة المركزية التي تتأتى عنها كل أشكال السلطة إما عن طريق الاستتباع أو عن طريق التطور، يجب أن نترك أولا السلطات تتبدى في كثرتها وفروقها وخاصتها ومعكوسيتها».

Michel Foucault, *Résumé des cours1970-1982 au Collège de France*) م.م، ص85.)

[3] Michel Foucault, *Surveiller et punir*. م.م، ص32

ومن التصور الحقوقي الذي يجعل القانون هو التبدي الأساسي للسلطة وللسيادة لحظة تُفهم السلطة كحد صرف ومنع كلي وعنف مستديم. فالتسليم للسببية وللتصور الحقوقي هو تسليم **بالفرضية القمعية** المحكومة بذات المرجعية الحقوقية- الخطابية، مرجعية تعز عليها الإحاطة بآليات السلطة ومكوناتها وراهنيتها وطقوسها وصراعاتها المستديمة ومواقعها الإستراتيجية، نعني تعز عليها الإحاطة بـ**مادية** السلطة التي ترسم أسئلتنا خرائط فظاعاتها في الحياة وفي الموت من خلال المراقبة والتدجين والاستثمار والإنتاج وعلاقات القوى. فإذا لم تكن السلطة هامّة أو مصاص دماء فإن ذلك لا يعني أنها تعمل بمشروعية أو أن طابعها الإنتاجي أقل إرغاما من القمع، وإنما الهدف من بيان مادية السلطة هو بيان ما تتخذه من صور إرغام مستجدة وما توظفه من آليات مغايرة تبعا للمستجد من صورها التاريخية، وبعد هذا وذاك بيان تمفصلها مع الرغبة والمتعة، متعة ممارستها والرغبة في مقاومتها، «متعة ممارسة سلطة تسأل وتراقب وتتربص وتترصد وتفتش وتتحسس وتبلور؛ ومن الناحية الثانية اضطرام متعة الإفلات من تلك السلطة والهرب منها ومخاتلتها أو مخادعتها. سلطة تستسلم لغزو رغبة هي تطاردها وقبالتها سلطة تتأكد في متعة الظهور والفضح أو المقاومة»[1].

في السلطة إذن كثرة وتوزّع وتنافر وتناقضات والتباسات وتجاذب قوى واقعية ورمزية حاضرة جميعها في النسيج الجماعي «للدلالات والمقاصد والقيم والمشاريع والمطالب والأوامر والمحظورات»[2]، وهذه جميعها ليست

---

[1] Michel Foucault, *La volonté de savoir*.م.م.، ص62

[2] Jeanne Hersch, "La nature du pouvoir" مقال مذكور، ص ص83- 84

تجدي معها الحلول الجدلية وليس ينفع معها لا الاستدلال ولا "مكر العقل" إذ كثيرا ما يتعاقد العقل- يحسب أنه ليس أخطل- مع الطغيان سواء كان الطغيان استحواذا ظالما وقسريا على الحكم أو كان ممارسة ظالمة وقهرية للحكم، نعني سواء كان طغيانا اكتسابيا-اغتصابيا(-tyrannie acquisitive usurpatrice) من حيث هو استحواذ على الحكم بالعنف أي دون شرعية ولا مشروعية أو كان طغيان ممارسة وإدارة (tyrannie régitive) من حيث هو استغلال للنفوذ والحياد به عن مقصده الأساسي الذي هو المصلحة العامة لتوجيهه إلى مصالح من يحكم أو من يحكمون. فالسلطة تحاول الإستحواذ على التاريخ وبالتالي على الفعل من حيث هي ذاتها فعل حاضر يستحوذ على الماضي ويوهم باستمرار فعله في الحاضر ويستبق المستقبل ويوهم بحضوره كمقصد لحاضر الفعل. امتداد السلطة للاستحواذ على كل الأزمنة، وتوسيع مجالات فعلها ومضاعفة وسائل ذلك الفعل وتنويعها، كل ذلك يجعل الجميع طامعا بالسلطة ويضاعف من توهّم امتلاكها ويقوّي شوكة المدافعة عنها إذ لا مصلحة لأيّ كان في تشويه ملكية يأمل في التمكن منها ذات يوم أو في الحط من شأن إرث ليس ثمة ما يمنع من انتقاله إليه في المستقبل. هذا الإمتداد وهذا التوسع هما اللذان تواجه بهما السلطة قوى الحد والمنع ومن دونهما يكون بوارها. لكن ما يميز توسع السلطة المعاصرة عن أشكال التوسع الأخرى كالاستعمار والإمبريالية هو أنه«توسع تضمينيّ وليس استبعاديا. بصيغة أخرى، عندما تتوسع هذه السيادة الجديدة فإنها لا تقوّض ولا تضم إليها السلطات الأخرى التي تواجهها بل على العكس من ذلك هي تنفتح لها لتحتويها في شبكاتها»[1]. هذه السلطة-الشبكة ذات الفضاء المفتوح والتي تهيكل السلطات والسلطات المضادة في معمارية تضمّنية تثير مع ذلك جملة من المفارقات لعل أهمها: تآني السيانية والفردنة، إزاحة حدود

[1] Michael Hardt&Antonio Negri, *Empire*.212م.م، ص

السوق وتأجيج الحدود الإقليمية، الدفاع عن الحياة وتقسيم الشعوب على قاعدة قسمة عالمية للمعاناة وللموت: هو ذا «التقسيم الجديد- الذي يقسم مصير أولاء وأولئك وفق الأكثر والأقل قابلية للموت... ذلك أن التقسيم لم يعد تقسيما يضع كل البشر في نفس الجهة بالنسبة إلى الآلهة الخالدين وإنما هو يقسم البشر من الشمال إلى الجنوب قسمته بين من هم أكثر قابلية للموت ومن هم أقل قابلية له، ويعود هذا التقسيم مرة أخرى في كل واحدة من هاتين الجهتين ليوزع هذه المائتية الجديدة وفق سيادة المال أو حقارة الغُفلية»[1]. هذه القسمة العالمية والمحلية للموت تعضدها قسمة المعاناة. فمن صورة الموت إلى وجوه الموتى ومن زنزانات السجون إلى أجساد المساجين ومن رائحة الجوع إلى ريح أفواه الجوعى ومن صورة الترحل إلى مواكب الراحلين تتعين الماديات العارية للعناء الذي يستثمره ضجيج السياسة وفحيح رأس المال.

توتر هذه المفارقات(السيانية/ الفردنة، الإنفتاح/ الإنغلاق، الحياة/ الموت) هو الذي يسند عمليا ممارسة السلطة في كبرى أشكالها المؤسسية كما في ضروب تسربها في تعقيدات وفي تنوع المعيش حيث «تسمّم اليوم الحياة في المؤسسات والمعامل والإدارات والمنظمات الوطنية والعالمية ومراكز البحث والشركات التجارية والجامعات... وأسلحتها هي مورد الرزق والأمل بالترقية والخوف من عقوبة أو من استغناء عن الخدمة»[2]. بساطة هذه الأسلحة هي ما به تمأسس السلطةُ الخوفَ بل وحتى الجبن والنذالة وبها توطد الإحساس بالبطالة كعار وبها يدخل الناس اليوم في

---

[1] Michel Deguy, *Aux heures d'affluence*, Seuil, Paris, 1993, p.183
ذكره نانسي في **معنى العالم**، م.م. بالفرنسية، ص185.

[2] Jeanne Hersch, "La nature du pouvoir" مقال مذكور، 87

الاقتراض الذي يفقر المَدين ويثري الدائن. فمع تحول السلطة من التأديب إلى المراقبة بإمكاننا القول إن «الإنسان لم يعد هو الإنسان المحبوس بل الإنسان المدين وإن كنا نعلم حقا أنّ الثابت الذي حافظت عليه الرأسمالية هو بؤس ثلاثة أرباع الإنسانية الذين تحُول شدة الفقر بينهم والتداينَ وكثرةُ العدد بينهم والحجْرَ»[1]. فرأس المال الذي يتغذى من خارجه ليراكم فائض القيمة من خلال عمله على رسملة كل الفضاءات يمتد فعلا إلى الذوات من خلال توليد احتياجات لا تنتهي يستثمرها في نتاجاته ويُخضع بها هذه الذوات للتداين المكرور الذي يلغي الاستقلالية والاقتدار الذاتي للأفراد كما للشعوب.

3. مواقع المقاومة

إذا كانت هي ذي بعض مفاعيل السلطة وهي على ما نرى من التعقيد والالتباس والامتداد الأخطبوطي فإن مؤدّى ذلك ليس هو القول بتسليم غير مشروط لهذه المفاعيل أو القول على عكس ذلك بزوال السلطة متى ما بلغت الإنسانية طورا من النضج تتخلى فيه عن كل أشكال المراتبية واستتباعاتها السلطوية. **فما العمل؟** التعايش مع السلطة وضدها؟ معرفتها وترويضها وتدجينها؟ الاعتراف بها والتحوط منها؟ تغذيتها دون إنمائها؟ مراقبتها والحد منها دون تحطيمها؟ ضرورتها وغيريتها بالنسبة إلى الحرية؟ إن ما يعنينا هو بيان رابطة سياسية-إتيقية هي الأعسر لأنه **ليس يكفي فيها التحرر من هيمنة السلطة بقدر عدم التسلط على أيّ كان**. بعض سمات هذه الرابطة في ما يمكن أن نعده مع أنطونيو نغري إتيقا مادية، هي: «مقصدية الوجود، ديناميكا غير محدودة لمسار بناء المعنى، بناء جماعي للقيم، مبدأ المسؤولية والتكافل، إبستيمولوجيا جذرية للاستقراء، ذاتوية جينيالوجية في بناء العالم

[1] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p.246 .

وفي تعريف العقل»[1]. وهذه كلها سمات ناظمة لاستقلالية الفعل في إنجازه وفي التفكر به وفي تصويبه وفي إعادة هيكلته وفي ما يحتاجه من شراكة فعلية لا تتقوّم بإرادة الهيمنة ولا تُبنى في حظيرة الاستغلال. ففي تاريخ الفعل « **التحرر** طفرة تتبدى **في بداية فينومينولوجيا الكينونة. التحرر ليس نهاية بل هو بداية**»[2] لأنه ليس تحررا من- فتلك صيغةُ مناوأة الاستلابات- بل هو حرية طالعة من العمق الأنطولوجي التيهيّ لبداءة الفعل الموجع الذي هو فعل الولادة الفارق الذي لا تؤسسه بل تتأتى منه وتتحقق فيه كل الجدليات[3]. فالتحرر- البداية لا تجاوز فيه وكل عمل على جدلنته هو تعديم لاقتداره الأنطولوجي، التحرر- البداية بدئيته هي هذا الحد الفاصل-الواصل بين ما يُقبل من تجديد مع كل مولود جديد وبين هوة العدم تتلقف آنات الزمان شاهدة على حاضر الآن. بصيغة أخرى، ما ننشده وما نسأل فيه وما ننهمّ به هو هذا التحرر الذي في البداية والذي نقترح تسميته: **صيغة الكيان اللّقاحيّ** الذي قد تقوله ميتافيزيقا الاستهلال اللامكتمل، ليست ميتافيزيقا الأصل بل هي ميتافيزيقا على مرمى حجر من الفعل الإنسانيّ.

إذا كانت القواميس العربية تقول إن القوم اللّقاح هم الذين لا يَدينون لملِك ولا يملكهم سلطان وكانت قريش لَقاحا لا تَملِك ولا تُملَك، وإذا كان ابن خلدون يرى مثل هذه الممانعة في الأعراب وكم حقّرهم وشنّع عليهم لما يزعمه فيهم من غلظة وانتهاب وعيْث نتيجة ما تحكّم بهم من عوائد التوحش

---

[1] Antonio Negri, *Job, La force de l'esclave*, traduit de l'italien par Judith Revel, éd. Bayard, Paris, 2002, p.28.

[2] م.ن، ص37.(التشديد من عند نغري)

[3] انظر، م.ن، ص49 حيث قول نغري «**ليست الجدلية هي التي تمكّن للحياة بل الحياة هي التي تؤسس للجدلية**. الجدلية لا تؤسس الحياة بل تتحقق فيها». (التشديد من عنده)

الذي يلتذونه «لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الإنقياد للسياسة» وما يؤدي إليه ذلك من انخرام ومن فوضى «والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران»[1]، فإنّا نرى ذلك اللّقاح وتلك الممانعة في الأفق الأنطولوجي- الإتيقي للإنسان ليس بالمعنى الذي به الأفق حد جغرافيّ للأقطار والمَواطن[2] وإنما بالمعنى الذي بهِ الأفق حرفٌ لا حدّ بعده وإحاطة ليس ثمة ما يخرج عليها وتمام لا يلحقه استكمال ولحم للزمان وللمكان وطراز وجود يضعنا وجها لوجه مع الموت. ولعل ابن خلدون لم يقرأ كفاية الشاهد الذي يسوقه هو ذاته في حديثه عن الأعرابي الذي سأله عبد الملك بن مروان عن الحجاج فأجابه وقد «أراد الثناء عليه عنده بحسن السياسة والعمران، فقال: "تركته يظلم وحده"»[3]. فالسياسة والحكم عند الأعرابي مرادفان للظلم. وليس الظلم في جواب الأعرابيّ تعديا ووضعا للأشياء غير مواضعها بل على العكس من ذلك هو حسبان وقيس وسبر وتدبير وتحوّط أي هو ما يضاد مجاوزة الحد، بصيغة أخرى هو ما يضاد اللّقاح وما يقهر الممانعة وما يستبد بذلك الأفق التأسيسي الذي يقوض أنطولوجية السلطان. ذلك الأفق الذي لا يتخذ السلطةِ معيارا هو أفق الترحل والإفلات الدائمين اللذين يمتنعان عن التسوير والمحاصرة أو هو الاقتدار البدئي الذي به تكون مدافعة الضيم، والاستطاعة الأولانية التي بها تكون مقاومة المذلة، والوُسع

---

[1] انظر، ابن خلدون، **المقدمة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت1979، الفصول25-28 من الباب الثاني من الكتاب الأول، صص262- 269.

[2] ذلك هو المغنى الذي يعطيه ابن خلدون للأفق وهو يتحدث عن الأمم الوحشية التي لا ترتاف من وطن ولا تجنح إلى بلد ولا تقتصر على قطر ولا تقف عند حدود أفق.(انظر، م.ن، ص ص254- 255.)

[3] م.ن، ص265.

الذي يضطر السلطان إلى عدم المراغمة حتى لا يكون أيّ واحد «طُعمة لكل آكل».

أفق الممانعة ذاك ليس هو انعدام المعيار والقيمة وليس هو الإستهانة بالحياة لا ولا هو تخريب العمران وإفساد الأعمال وانتهاب ما في أيدي الناس مثلما ذهب إلى ذلك ابن خلدون في بعض ما كنا أشرنا إليه، وإنما هو الحرف الأقصى لتجربة الكينونة إذ هو ضامن معنى الفعل في عدم انقياده إلى التسليم المسبق بالهزيمة أو بخواء المعنى. فكيف إذن لا يكون اللقَاح جوبا للصحراء وتمكنا من الحياة وتعلما لفرحة الفعل الزاهد المناوئ لمسغبة السلطة؟ أية مأساة يحمل وأية موجدة يقول وأي ثراء يتضمن وكأنه الفعل المكرور لمقاومة كل قواعد المماثلة والمشاكلة والإقرار؟ هذه الصيغة اللقاحية أو هذه المقاومة الأنطولوجية هي التي لا يمكن لعقل السلطة لا أن يستسيغها ولا أن يدركها ذلك أن « المشطّ لا يمكن حسبانه وإذا ما حاولنا ذلك فإن العقل وهو ينغلق على ذاته، يتعرقل ويُجنّ»[1]. أ ويحسب هذا العقل أن السلطة في مأمن من كل تهديد؟ أ ليست التباساتها وتناقضاتها وتعقد بنيتها وعلاقاتها بسلطات أخرى هي ما يهددها باستمرار وما يغذي كل القوى العاملة على تعريتها؟ وحتى إذا كانت السلطة تقوّي أجهزتها المادية وكانت هذه الأجهزة تشفط من السلطة قوتها الرمزية فهل تظل عملية التبادل تلك بمنأى عن توظيفها في ما يناوئ السلطة؟

إذا كانت الدولة تواجهها الثورة فإن السلطات تواجهها مقاومات ذلك أن ما يناوئ السلطات هي النضالات القطاعية. ومثل هذه النضالات لا تواجه الفظيع أو الشنيع أو ما لا يطاق في الملمات الكبرى وحسب بل هي تعمل في كل المواقع التي تستثمر فيها السلطات النفس والجسد والحياة والموت،

---

[1] Antonio Negri, *Job, La force de l'esclave*.م.م، ص29

ذلك أن «خجل الإنسان من كونه إنسانا [ليس ناتجا عن المآسي الكبرى وحسب بل] يحدث أن نشعر بذلك الخجل أيضا حتى في ظروف مضحكة-مبكية: إزاء تفاهة مفرطة في التفكير وإزاء بثّ إحدى المنوعات وإزاء خطاب وزير وإزاء أحاديث الظرفاء المتبجحين. وإن في ذلك لدافعا من أقوى دوافع الفلسفة وهو ما يجعل منها بالضرورة فلسفة سياسية»[1]. فالمقاومات كائنة في اليومي وفي الجزئي وفي المعيش، وهي تكدح مصابرة علها تفسد نسيج العنكبوت أيّا كان، نسقا أو فظاظة أو قبحا أو تسلطا أو سوء روية. وإذا كانت المجتمعات تتحول اليوم من النمط التأديبي إلى نمط المراقبة[2] -على الصعيدين المحلي والعالمي- وإذا كان هذا النمط الأخير لا

[1] Gilles Deleuze, *Pourparlers*، م.م، ص233.

[2] كان فوكو ثم دلوز ثم نغري قد رصدوا سمات هذا التحول من المجتمع التأديبي إلى مجتمع المراقبة وبالإمكان تحديد هذه السمات بإيجاز في ما يلي: المجتمع التأديبي (société disciplinaire) هو المجتمع التدجينيّ الذي تبنى فيه الهيمنة الاجتماعية عبر شبكة متفرعة من العُدد (dispositifs) أو الأجهزة التي تنتج وتدير الأعراف والعادات والممارسات الإنتاجية. تشغيل هذا المجتمع وتأمين الخضوع لسلطته ولميكانيزمات الدمج فيه أو الاستبعاد منه يتمان بواسطة مؤسسات تأديبية كالسجن والمعمل والمستشفى والجامعة والمدرسة والثكنة وهي فضاءات تجميع وتوزيع في المكان وفي الزمان، أي أنها مؤسسات تهيكل الفضاء الاجتماعي للإنتاج وللخضوع وتوفر منطقا خاصا بـ"العقل" التأديبيّ الذي هو عقل الحجر والحجز، عقلا يعيّن السلوكات السوية ويحكم بمعاقبة السلوكات المنحرفة أو المرَضية. أما مجتمع المراقبة فآليات النفوذ فيه تبدو أكثر "ديمقراطية" وأكثر محايثة للمجال الاجتماعي وأكثر توزعا في أدمغة وفي أجساد المواطنين. تتوزع في أدمغتهم من خلال نُظم الإتصال وشبكات الإعلام وفي أجسادهم من خلال نُظم الامتيازات الاجتماعية والأنشطة المؤطرة. المراقبة المستمرة والتواصل الآنيّ يحلان محل الحجر والحجز إلا أن ذلك لا يعني أن أشكال المراقبة في الفضاءات

يستثمر في الاقتصادي والثقافي فحسب بل في الحياة ذاتها فإن المفارقة الكبرى تتمثل في أن «السلطة وهي توحّد وتشمل داخلها كل عناصر الحياة الاجتماعية (وهي تفقد في نفس الآن قدرتها على توسيط فعليّ للقوى الاجتماعية المختلفة) إنما تكشف في هذه اللحظة ذاتها عن سياق جديد وعن حيز جديد للكثرة وللتفريد لا تمكن مراقبته هو حيز الحدث»[1]. فما الحدث الذي حيزه كثرة وتفريد؟ ليس الحدث ما يتم وما يصير أو ما يهلّ ويقبل فحسب بل الحدث صيغة وجود لها فرادتها الفارقة وتعيّنها الذي يمنع من إحالتها إلى ذات مقوّمة أو إلى كلّيّ تأسيسيّ. فالحدث هو صيغة التفريد الكائنة في الحرف بين الكلمات والأشياء شأن ما هو حيز الفصل والوصل لما يدوم ويستمر في الجارف من سيل الأحداث، إذ بقدر ما يتعيّن بقدر ما يومئ إلينا وكأنه اللاتزمن الذي يحفزنا للصراع. وعليه، فإنه في اللحظة التي تعمل فيها كل السلطات على سد المنافذ تظل التفجرات عاملة على نسف ضروب التطويق بضرب من الترحل ومن احتلال الأمكنة-الأزمنة أو

المفتوحة أكثر "إنسانية" بل إنها لأشد إكراها من أشكال الحجز التي تبدو هينة ولطيفة مقارنة بنظام المراقبة الذي لا ننتهي فيه أبدا من أي شيء. فسلطة المراقبة تعول على تكثيف وتعميم آليات الإخضاع، من استثمار الحياة إلى استثمار التسويق، ومن الاستلاب الذاتي إلى إعادة إنتاج الحياة المستلبة حتى تمتد المراقبة إلى ما وراء المواقع المهيكلة للمؤسسات الإجتماعية بواسطة شبكات لينة ومتحولة ومتقلبة. بإيجاز، الانتقال من التأديب إلى المراقبة هو- فيما يقول دلوز- كالانتقال من التماثلي إلى الرقميّ ومن القالب إلى التعديل الدائم ومن المصنع إلى المؤسسة ومن الطوبين أو الخلَد إلى الثعبان. وأين من حراشف الثعبان حُفَر الطوبين ! ؟ ومع ذلك علينا أن نلاحظ أن النقلة من التأديب إلى المراقبة ليست تامة وأن بعض وسائل التأديب ما تزال عاملة محليا وحتى على الصعيد العالمي.

[1] Michael Hardt&Antonio Negri, *Empire*. م.م، ص 51.

باختراع أمكنة-أزمنة جديدة تعيد لنا الثقة بالعالم ذلك أن «أشد ما يعوزنا هو الثقة بالعالم. لقد أضعنا العالم كليا بل لقد انتزعوه منا. الثقة بالعالم هي أيضا أن نثير أحداثا تفلت من المراقبة حتى وإن كانت أحداثا صغرى أو أن نخلق أمكنة-أزمنة جديدة حتى وإن كانت ذات مساحة أو ذات حجم محدودين... فالقدرة على المقاومة أو على العكس من ذلك الخضوع للمراقبة إنما يقع الحكم عليهما على صعيد كل محاولة»[1]. انعدام الثقة بالعالم هو تفريطنا في الحسي واعتباره خليطا لا يستقيم إلا بقواعد الذهن وأفكار العقل، وهو حذرنا من العالم وتحوطنا له وضيقنا به وخوفنا منه، وهو معاداته وكراهته والهيمنة عليه، وهو سقوطنا في السيانية الأكسيولوجية والسياسية، وهو افتقارنا للجرأة افتقارا يشل القدرة ويسلّم للإمتثال، وهو التفريط في الإيمان بما يمكن أن تضيفه أفعال الممانعة الجزئية والموقعية في المحدود من الأمكنة- الأزمنة.

احتلال الأمكنة-الأزمنة أو اختراع الجديد منها أيا كانت محدوديته هما إذن صنو المقاومة التي هي قبل كل شيء مسألة جغرا- سياسية. ومع ذلك لا بأس من محاولة حدها. المقاومة في دلالة أولى وكما يقول كريستيان بيات، هي فعل مدافعة إزاء قوة تهاجم أي هي اعتراض على فعل أو هي مواجهة جسدية وأخلاقية لعنف شيء معيّن، هي أن تكون للمرء قوةُ وإرادةُ تحمّلِ شيء ما من أجل الحفاظ على وضع أو على قيمة معيّنين. وعليه، ليست المقاومة بهذا المعنى تمردا أو فعلا تغييريا بل هي محاولة الحفاظ على وضع سابق ردا على حركة تأتي لتهدم أو لتهدد وضعية القيم الموجودة. ففي المقاومة إذن مشروعية تستند إلى التاريخ وإلى قرون من

---

[1] Gilles Deleuze, *Pourparlers*.239م.م، ص

الممارسات وبالإجمال إلى ماض مرجعيّ يواجه ما يطرأ من تحولات[1]. قد تتخذ المقاومة وفق هذا التعريف دلالة الاعتراض السلبي ودلالة العائق الذي يناوئ كل جديد، وهي دلالة ليس لنا أن نغفلها أو أن نتجاهلها إذا اعتبرنا بما كنا قلناه سابقا من أن المقاومة مسألة سياسية. فالقوى المعاوقة تستند دائما إلى سلطان الماضي تستقوي به على ما يفسد عليها استمرار نفوذها وعلى ما يهدد دوام مصالحها وبالتالي تعتبر مواجهتها لكل طارئ مقاومة تستمد مشروعيتها من تراكم الممارسة التاريخية التي كرستها هي ذاتها كقوة غالبة. في دلالة ثانية- ومن جهة حقوقية هذه المرة-« المقاومة فعل يتمثل في مواجهة مبادرة (اعتداء، أمر، قرار، مسعى...) بالرفض (امتناع، عدم تنفيذ) أو بمبادرة مضادة(عصيان، قرار أو مسعى مضاد...). لكن، ورغم الظاهر، المقاومة لا تُفهم كتصرف ارتكاسيّ بالمعنى الذي تكون فيه ارتكاس ضعف إزاء وضع حقوقيّ عادل لكنه يعسر تحمّله. على العكس من ذلك تتجذر المقاومة في حق يُعتبر عادلا وأصليا، حقا يؤكد بشكل غير مشروط مساعيها إذا ما ألغتها أفعال جائرة سواء كانت أفعالا ظرفية، مكرورة أو دائمة. فالمقاومة تقترح أو تذكّر- وفقا لإدراك هذا الأصل الذي للحق إن كان أصلا أمبيريقيا أو متعاليا- بقانون أعدل وأنصف وأكثر جذرية، وبهكذا شكل تعدّ المقاومة حقا عليه أن يعين القانون الساري على التطور أو على تغيير ذاته. إنه حق النقد وحق التمرد والعصيان وقلب نظام الحكم بل وحق الثورة عندما يتعلق الأمر بقلب أسس الحكم التي كانت تُعدّ إلى حد تلك اللحظة أسسا مشروعة وفي نفس الآن طرد الحاكمين. فالمقاومة حق لكل ذات حقوقية تطالب بها أو تعبّر عنها بأقوالها وأفعالها... ولهذا السبب ليس

---

[1] انظر، Christian Biet, « Résistance et tragédie classique », in *Le droit de résistance XIIe-XXe siècle*, éd. Ecole Normale de Fontenay-aux-roses, Paris, 2000, p.153.

لنا أن نخلط بين المقاوم وبين مجرم الحق العام الذي يعمل لصالحه الخاص بينما المقاوم يكتب ويفعل من أجل مصلحة عامة متعلقة بالخير العام»[1]. إذا كانت المقاومة حقا للذات الحقوقية فما هي هذه الذات الحقوقية؟ الذات الحقوقية في اعتبار القانون الدولي هي كل شخص مادي أو معنوي حامل لطموحات ذاتية وَلالتزامات موضوعية مثل الدول والمنظمات الدولية والشعوب والأقليات والأفراد. وبالتالي فإن إلغاء حق المقاومة لذات من هذه الذوات هو إلغاء ما يجعل من هذا الشخص المادي أو المعنوي شخصا حقوقيا. فللدول الحق في الاستقلال والسيادة وفي مقاومة كل قوة خارجية تعمل على إخضاعها وبالتالي مبدأ المساواة في السيادة بين الدول هو المبدأ الأساسي وذلك هو ما عبرت عنه الفقرة الأولى من المادة الثانية من ميثاق الأمم المتحدة. إذا كان للدول الحق -قانونا- في الاستقلال والسيادة فإن للشعوب نفس الحق إزاء حكام يخرقون القانون استبدادا وتسلطا بما يمارسونه من حرمان الشعوب من المشاركة المدنية والسياسية الحقيقيتين في أوجه الحياة الجماعية بكل مقوماتها. هذا الحق هو ما يعبّر عنه القانون الدولي بعبارة تقرير المصير، وهي عبارة لا تشير فحسب إلى التخلص من الحالة الاستعمارية التي كانت سائدة- وما تزال- وإنما كذلك إلى حق الشعوب في اختيار الأنظمة السياسية والاقتصادية التي ترغب بها. أما حق الأقليات كحق في الاختلاف فيدخل بصفة عامة في نطاق حقوق الإنسان. هذه الحقوق هي ذاتها التي تعترف للأفراد بالحريات الأساسية وبحق المقاومة كخيار نهائي أي كضرورة قصوى لمواجهة العسف والاستبداد بما

[1] Agnès Lejbowicz, «Esquisse sur le sens et la portée du droit de résistance en droit international contemporain», in *Le droit de résistance XIIe-XXe siècle*. م.م، صص 291-292.

في ذلك– وعلى سبيل المثال– حق عصيان الأوامر المتعلقة بالتعذيب[1]. بهذا المعنى يصبح حق المقاومة دفاعا عن المؤسسات الدستورية ذاتها إذا ما تعرضت للانتهاك ذلك أن «الدستور يظل حبرا على ورق ما لم يمكّن مواطنيه من أيّ حق للسهر على تطبيقه ولمعارضة كل انحراف. حق المقاومة هو الحق الممنوح للمواطن للعمل على احترام النظام الذي تقوم عليه مواطَنته في صورة ما إذا كان لهذه المواطنة أن تنتزع منه بفعل تغيير هذا النظام. فالمقاومة قانونية ذلك أنها ليست حق دفاع عن النفس وحسب بل هي كذلك ما يجعل ما هو مشروع وما هو قانونيّ ممكنا»[2].

هذا التشريع الحقوقي للمقاومة ضروري ولا ريب ولكنه يظل من ناحية أولى غير فاعل ما لم تكن له القوة الملزمة التي تمكّن من احترامه. من ناحية ثانية يظل هذا الحق سجين القانون الذي ليس لأيّ كان أن يطعن فيه دون أن يخاطر بحياته. فهيرودوت يروي عن اليونانيين أن «من كان يريد أن يبدل القانون عليه أن يحضر إلى الساحة العامة مع حبل في رقبته فإذا خطّأه المواطنون وقع شنقه به وإذا أقروا أنه على حق رحل والحبل بين يديه»[3]. وحتى العمل على تغيير محتويات القوانين لا يطال مع ذلك صورية القانون، وذلك أمر قالته الفلسفة من سقراط إلى كانط على الأقل حيث لا إمكان للرد على الخرق السلطوي للقانون بخرق القانون من طرف من اغتُصب حقه. بصيغة أخلاقية لا ردّ على الإساءة بالإساءة. فمن المدافعة

---

[1] استعنا في جملة هذه الإشارات الحقوقية بمقال أنياس لجبوفيتس المذكور آنفا (ص ص291–305). على أننا لم نعمل على التوسع في هذه الجوانب القانونية واكتفينا بإيجازها لأن مقصدنا ليس مقصدا حقوقيا وإنما أتينا على ذكرها لغرض حدّ دلالات المقاومة ومنها هذه الدلالة الحقوقية التي ليس يجوز إغفالها.

[2] م.ن، ص310.

[3] م.ن، ص308.

والكريتون إلى **نقد العقل العملي** لا طعن في صورية القانون حتى وإن كان القانون يحكمه **الخير** يونانيا ويحتكم إليه الخير كانطيا. فعند كانط واجب الطاعة واجب مطلق حتى وإن انتهكت السلطة العقد الأصلي. و«العقد الأصلي لا حقيقة تاريخية له، فالأصلي غريب على أي اندراج زمنيّ»[1]، وهذا العقد هو الذي بمقتضاه يفوّض الشعب سيادته إلى السلطة العليا و«ينتج عن ذلك أن كل معارضة للسلطة التشريعية العليا وكل تمرد يهدف إلى ترجمة الغضب إلى أفعال وكل انتفاضة تتفجر عصيانا، هي في الجمهورية الأخطر والأحق بالإدانة لأنها تقضي على أساسها ذاته»[2]. أما من ناحية ثالثة فإنها تكاد تكون مستحيلة مقاومة القوة بالعقل أو بالحجة أو بالقانون دون سواها. وعليه، فإن التفكر بالمقاومة يحتاج إلى صيغة ميتا- حقوقية لا تقولها النظريات الوضعوية في القانون والتي تحيل في نهاية المطاف إلى إرادة الدولة وتستبدل حق المقاومة بفصل السلطات الذي يقوم هو ذاته بهذه المهمة من خلال الحد والمراقبة الداخلية المتبادلة بين السلطات. ثم إن الأفعال والسلوكات وصيغ الوجود ليست جميعها مما يدخل تحت طائلة القانون أو مما يخضع للدائرة الحقوقية ذلك أن دائرة الحق هذه طالعة هي ذاتها من مغرس أنطولوجيّ- إتيقيّ لا بأس أن يسميه الفلاسفة **حقا طبيعيا**. وهذا الحق الطبيعي هو حق وجود وحق فعل حر يحفظ ذلك الوجود. وهذه « المحافظة الذاتية لا حاجة بها إلى أمر ولا حاجة بها إلى أي إقناع آخر غير قناعتها بالإستمتاع البسيط الذي يصاحبها؛ إرادتها التي تقول نعم [للكينونة] وتقول لا [لللاكينونة] حاضرة دائما سلفا قبل سواها، متفرغة

---

[1] Michèle Crampe-Casbanet, « Résistance et révolution dans la philosophie kantienne: histoire d'une ambiguïté »in *Le droit de résistance XIIe-XXe siècle*.م.م، ص267.

[2] E.Kant, *Théorie et pratique*, trad. L.Guillermit, Vrin, Paris, 1964, p.42 مذكور في المقال أعلاه، ص ص267- 268.

لمهمتها- بشكل جيد أو أقل جودة في الحالة الفردية- ولكن دائما على قدر مستطاعها»[1]. وبالتالي فإن المقاومة **حق طبيعيّ**، فهي ليست حقا تمنحه أو تمنعه السلطة- مثلما تبيّن من الشاهد الذي كنا سقناه لكانط - لأن السلطة قائمة على الإخضاع بل هي سابقة لكل سلطة وقادرة على تأزيم السلطة في أية مرحلة من مراحل ممارستها الفعلية. وبالتالي من الضروري الفصل بين السلطة والحق أي بين الرضوخ وعدم التسليم أو بين السلطة كنفوذ والسلطة كاقتدار. وقد مرّ معنا هذا التمييز في بداية هذا الفصل. ونحن إذ نعود إليه فإنما للتأكيد على أن الحق- في صيغة سبينوزية- هو اقتدار كل كائن على الوجود وعلى الفعل بحرية، اقتدارا محايثا يعبّر عنه الكوناتوس وليس قدرة برانية تسلط على الكائنات من خارجها. على أن الوجود والفعل بحرية لا يعنيان غياب الضرورة الملازمة لطبيعة كل كائن وهي الضرورة التي بها تتحدد حرية الوجود والفعل. هذه الحرية لا تخضع للتقويم وفق ما هو مشروع وما هو غير مشروع ولا تخضع للعقل إذا ما اعتبرناه أساسا للحسبان يعمل من أجل علة غائية. إن المماهاة بين الحق والاقتدار أو الوُسْع تعني إذن أن لا أحد يكون له حق أكثر ممّا له من اقتدار أي أن لا أحد له الحق في ما لا يستطيعه. بصيغة أخرى، ليس العقل هو الذي يحدد الحق بل هما الرغبة والوُسْع ذلك أن «الحق الطبيعي لكل إنسان لا يتحدد بالعقل السليم وإنما بالرغبة والاقتدار»[2]. لا ريب أنه ليس أفضل للإنسان من العيش تحت إمرة العقل ولكن لا سيادة العقل هي السائدة ولا العقل ذاته هو الذي في أساس التشريع وبالتالي فإن الحق في الوجود وفي الفعل بحرية يحددهما اقتدار الكائن الفاعل وفق خيره الخصوصي أملا بخير أعمّ وتجنبا لشرّ أشرّ.

---

[1] Hans Jonas, *Le principe responsabilité*. م.م، ص164.

[2] Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, G.Flammarion, Paris, 1965, XVI, p.262.

فالحق الطبيعي في الوجود وفي الفعل بحرية كائن إذن قبل المأسسة السياسية. وبالتالي، المدافعة عن ذلك الحق كائنة هي ذاتها قبل مأسستها أي أنها كائنة أنطولوجيا في ما يتأسس عليه السياسي ذاته، نعني أن حق المقاومة يتماهى ههنا والضرورة. وعليه، -ومن باب أولى- إذا كانت المقاومة مقاومة للاستبداد أن لا تكون مجرد «حق، إنها ضرورة، إنها قانون اليأس»[1] الذي لا يستثني أية وسيلة لمقاومة كل القوى التي تمس حقا غير قابل للتصرف هو حق الوجود الحر للكائن الفاعل بحرية. وليس في ذلك ما يعني أن هذا الكائن كائن معزول أو مقطوع الصلة، فلعبة الاقتدار ذاتها تحدده كائنا علائقيا بالضرورة من جهة امتداد أو تقلص استطاعته. وإنما الذي نعني أنه في التاريخي- السياسي «تعود لعبة التاريخ الكبرى لمن سيفوز بالقواعد ولمن سيحل محل الذين يستعملونها ولمن سيتنكر ليحرّفها وليستعملها بشكل معكوس لترتد إلى نحور الذين كانوا فرضوها ولمن بدخوله إلى الآلة المعقدة سيشغّلها بشكل سيجد فيه المهيمنون ذواتهم خاضعين لنفس قواعدهم التي وضعوها»[2].

لا مطمع إذن في زوال السلطة-الهيمنة إذا كان الأمر لا يتعلق إلا بقلبها وتحويلها من يد إلى يد مع الحفاظ على نفس قواعدها وآليات اشتغالها. وليس ينفع ههنا التمييز السياسي بين سلطة ثورية وسلطة رجعية مادام القاسم المشترك أو المقسوم عليه (le diviseur) واحدا. فبالنسبة إلى الثوريين تمثل السلطة الرجعية شرا لابد من قهره لأنه فاسد أخلاقيا ومتهافت تاريخيا واستبداديّ سياسيا. أما عند الرجعيين فتمثل السلطة

[1] Jean Goldzink, « Le droit de résistance dans les lumières françaises », in *Le droit de résistance XIIe-XXe siècle*. م.م، ص228

[2] Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Hommage à Hyppolite*, PUF, Paris, 1971, p.158.

الثورية أداة لطوباويات أخروية أو مَعادية أو هي تعبير عن نهم سلطويّ مشط تحت قناع شهامة كاذبة أو هي كذلك تضليل للمجتمعات باسم مطالب لا يمكن أن تؤدي إلا إلى خراب تلك المجتمعات. فمن الناحيتين معا تتم محاكمة السلطة أخلاقيا ويسلم الطرفان بنفس المفترضات الأخلاقية ليردّ كل منهما على خصمه في السجال السياسي"[1]. فالسلطة- سواء كانت ثورية أو رجعية- لا تتردد في استخدام العنف والقمع والحجر والمراقبة وتقسيم الموت كما تقسيم العمل. وهي حينما تغتصب مجال الأفعال والأفكار وتستحوذ عليه إنما تؤكد ذاتها كحالة طارئة إلا أنها مستديمة. وفي هذه المفارقة، مفارقة الطارئ المقيم، يقيم الناس في الهلع والرعب والخوف. هل معنى ذلك أن كل نظم الحكم تتساوى وأنه من العبث التمييز بينها أو العمل على مقاومتها؟ إن سؤالنا المركزي لم يكن سؤالا في نظام الحكم الأفضل بل كان سؤالا في آليات واستراتيجيات وممارسات السلطات. أما أن نسأل كما فعل السوسيولوجي جوليان فروند في طبيعة السلطة إن كانت ثورية أو رجعية فالسؤال سيتوجه جهة النعت أي جهة الاستحواذ على السلطة من أية جهة كانت. ومن يستحوذ يمارس ما استحوذ عليه ولا يلغيه. ويبقى إذن ما إذا كان سيمارس موضوع استحواذه بشكل جيد أو سيء. إلا أن الحكم على

---

[1] من الجهة المفهومية، لم تظهر هذه التسمية إلا بعد الثورة الفرنسية تعبيرا عمن يقبلون ودون تحفظ كل ما يؤدي إليه الحراك الاجتماعي وكل ما ينتج عن الانقلابات التي أدت إليها الثورة من ناحية وعن الذين يرفضون من ناحية ثانية كل مظاهر الفوضى والرعب التي صاحبت الثورة. هذا التقابل هو الذي شكل صيغة الحسم بين من سيسمون منذ تلك اللحظة ثوريين وبين من سيسمون ارتكاسيين ثم رجعيين.(انظر في تفصيل ذلك: Julien Freund, « Le pouvoir est-il un instrument révolutionnaire ou réactionnaire?», in *Le pouvoir* (XXVIès Rencontres internationales de Genève,1977), éd. de La Baconnière, Neuchâtel, Suisse 1978, pp.295-298.

جودة أو على سوء الممارسة يظل حكما إيديولوجيا بالمعنى الذي تكون فيه الإيديولوجيا موقفا معياريا وتقويميا يقارن ويواجه بين نظامين متقابلين. والحكم الإيديولوجي بالمعنى المحدد آنفا حكم اختزالي بالضرورة وهو بذلك يعيدنا إلى ما كنا حذرنا من الوقوع فيه ونحن نتابع تحليلية السلطات. فهو يستغني عن الكثرة بالوحدة وبالتالي عن السلطات بالسلطة وعن السلطة بنظام الحكم وعن نظام الحكم بالدولة، وهو يعيدنا من ناحية ثانية إلى السلطة كملكية وحيازة تنتقل من يد إلى أخرى فضلا عن أنه يعيد إلى السياسة عُدّة التقويم الأخلاقي من خلال ثنائية الخير والشر. ولكن حتى في هذه الحال ليس لنا أن نتغاضى عن الفروق إذ يمكن للنفوذ أن يكون قويا أو فوضويا أو ضعيفا أي أن يمارس قهريا أو بضعف أو باعتدال. هذه الأصناف الثلاثة هي التي يسميها فروند: النفوذ المفرط (hypercratie)، غياب النفوذ (anarchie)، النفوذ الضعيف (mésocratie)[1].

في الحالة الأولى يمارَس النفوذ لأجل ذاته حيث لا تراجع إزاء الاعتباط أيا كانت نتائجه وحيث تحويل الطاعة إلى خضوع يُلغَى معه كل اعتراض. هو ذا التسلط الذي يتمظهر في استغلال النفوذ الذي لا أفضلية فيه لديمقراطية على طغيان أو على استبداد إذا هي زعمت ممارسة السلطة باسم طبقة أو شريحة أو جزء من المجتمع متعللة في ذلك بمشروعيات الانتخابات والاستفتاءات. مع الفوضوية لاغياب كليّ للسلطة وإنما ثمة إضعاف للمؤسسات ومنازعة للقوانين مع ما ينتج عن ذلك الإضعاف وتلك المنازعة من اختلال واضطراب. أما في الحالة الثالثة فيتعلق الأمر بسلطة معتدلة لا تتحدد لا بورع ولا بأهواء من يمارسون النفوذ وإنما بقدرتها على الاستجابة للصالح العام في تعدد غاياته وفي كثرة واستقلالية الأنشطة المؤدية إليها. مثل هذه السلطة لا تلجأ إلى الإقصاء أو

---

[1] انظر، Julien Freund, «Le pouvoir est-il révolutionnaire ou réactionnaire?»، مقال مذكور، ص ص312- 313.

إلى الاستبعاد أو إلى الاستعاضة، كالاستعاضة عن الحرية بالمساواة مثلا أو عن السعادة الفردية بالسعادة العامة أو عن القديم بالجديد. فكل فعل إنسانيّ له سلطته بما في ذلك الفعل السياسي الذي ينظم بقية الأفعال ويوازن بينها دون إخضاعها وهو بذلك يعترف بالسلطات الوسيطة وبالسلطات المضادة حيث لا توقف السلطة إلا السلطة. بصيغة أخرى، «المقاومة هي الحرف الداخلي للسلطة ذاتها، حرفا تتسله في كل آن حيثما مورست في الجسد الاجتماعي. فالسلطة ليست مما لا يمكن قهره بل هي تحمل في ذاتها حدها الذي يتخذ شكل ما يعارضها في كل آن بل ويتخذ كذلك شكل التمرد والثورة لحظة تتخذ المواقع المتعددة التي تُمارَس فيها المقاومة وفي لحظات معينة من التاريخ شكل الصراع المباشر»[1]. بصيغة أخرى، وبتحويل عبارة ليست رومنسية في شيء لحنة أرندت، وبغض النظر عما يمكن أن يعتمل فيها من إيديولوجي تكون به إسرائيل واحة ديمقراطية في صحراء التخلف والإستبداد، نقول إن المقاومات هي الواحات التي في صحراء السياسة المتيبّسة شرط أن «لا نخلط بين الواحات و"الإسترخاء"، فالواحات ينابيع تنشر الحياة وتمكننا من العيش في الصحراء دون تصالح معها»[2].

إذا سلمنا أن«الإنسان ليس خيّرا وليس شريرا بالطبيعة وأنه باختياراته وباستخداماته لهذه الإختيارات يستعمل بشكل جيد أو سيء الأدوات والقوى التي في حوزته، فإنه علينا أن ننزّل السلطة في نفس الخانة. فالأمر يتعلق بكيفية ممارستها إذ هي ليست جيدة أو سيئة أنطولوجيّا إلا أنه بإمكانها أن تكون هذه أو تلك تبعا للظروف»[3]. وعليه، بإمكاننا قلب التعريف المتوارث منذ أرسطو

---

[1] Alessandro Fontana, «Du droit de résistance au devoir d'insurrection», in *Le droit de résistance, XIIe-XXe siècle*, éd.ENS, Paris 2000, p.28.

[2] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*. م.م، ص189.

[3] Julien Freund, «Le pouvoir est-il révolutionnaire ou réactionnaire?»، م.م، ص ص309- 310.

على الأقل والقائل إن **الإنسان حيوان سياسيّ** لنقول إن **السياسة حيوان إنسانيّ**. فالحيوان السياسي مجبول بحيوانيته وما فيها من عدوان وظلم على الانقياد لمن له «الغلبة والسلطان واليد القاهرة»[1] بحيث تكون «حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة»[2] وذلك ممتنع بالكلية من جهة المبدإ إذ مفترض التراتب يقضي بالوصول إلى «رأس الكل» الذي هو الملك فيما يعود إليه من تفقد حال رعيته وفي «اقتداره على تأديبها حتى يملكها ولا تملكه»[3]. أما الحيوان الإنساني ففيه الإنسان لَقاح لا يَملك ولا يُملك وليس له في كيانه غير التجريب والحدثية وتعرية السلطان من أنطولوجيته. ففي حين يجذر التعريف الأول السياسة في تعاريق الكينونة وفي أرومة الكائن يعمل التعريف الثاني على أرخنة السياسة من حيث هي فعل محكوم باشتراطات هي اشتراطات كل فعل مثل البدء والمغامرة والمبادأة والمبادرة والاستجابة المسؤولة في الفضاء المشترك الذي تحاك فيه العلاقات بين البشر. وبالتالي لا فصل ههنا بين الأنطولوجي وبين الإتيقي-السياسي، إذ مقاومة السلطات ليست فوضى مفسدة للنظام أو شواشا مفسدا للكوسموس أو خرقا لطبيعة الكائن الذي السياسة حيوانه. وعليه، وإذا كان الأمر القطعي أمرا أنطولوجيا- وليس أمرا أخلاقيا- كما يقول يوناس، أي هو أمر وجوب كيان الإنسان فإنها «وحدها فكرة الإنسان وهي تقول لنا لماذا يجب أن يكون بشر، تقول لنا في نفس الوقت كيف عليهم أن يكونوا»[4]. كيفية الكيان هذه هي الصيغة التي يقطن بها الناس العالم تأويلا وتغييرا.

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، م.م، ص72.

[2] م.ن، ص73.

[3] م.ن، ص65.

[4] Hans Jonas, *Le principe responsabilité*، م.م، ص95.

الفصل الخامس

الفعل بين التأويل والتغيير

1. في التأويل

هل يتنافى التأويل والتغيير حتى يصاغا في إمية لا شيء يمنع تحولها إلى قياس أقرن يذكرنا بسرير بروكست؟ ألا يقوم الواحد منهما إلا بتعديم الآخر أو بتجريده من الأهلية الأنطولوجية والإبستيمولوجية؟ وهل من الخطإ التسليم بتعاصر أو بتآني التأويل والتغيير؟ إذا كانت العلاقة بين الحدين علاقة اصطراعية فكيف نفهم مقصدا مشتركا للتأويل وللتغيير كليهما هو مقصد الإبداع الذي يمكن اقتسامه وتداوله؟ المقصد مشترك ولا ريب، إلا أن كل الإشكال يكمن في تحديد أولوية وضرورة الإبداع أو التواصل. أن يكون التأويل تواصلا فذلك هو ما كانه فعلا ودوما منذ تأثيله اليوناني وحتى أحدث صوره وآخرها في الهرمينوطيقا المعاصرة. وأن يكون الإبداع تغييرا فإنه كذلك فعلا من حيث هو تجريب ومن حيث هو جينيالوجيا الحاضر ومن حيث هو فعل جِدة متفردة. فما الذي يشكل إذن صعوبة الالتقاء بل وحتى استحالته بين التأويل والتغيير؟ أ يتعلق الأمر بسوء تفاهم أو بنزاع يمكن الحسم فيه بإنصاف أم أن الخلاف بينهما أعمق من ذلك من حيث هو خلاف بين نظامين متنافرين لا تحمل هيمنة أحدهما إلا أذية للآخر وإضرارا به.

لعله من المستغرب أن لا يشير قاموس فلسفيّ مثل قاموس لالاند إلى التأويل أصلا ولا يذكر الهرمينوطيقا إلا من حيث هي «تأويل للنصوص الفلسفية أو الدينية وللإنجيل تخصيصا...وينطبق هذا اللفظ خاصة على تأويل ما هو رمزي»[1]. هذا التصور الإختزالي والذي يكاد يكون تهجينيا بالإمكان تفسيره بما كان سائدا في مناخ العصر بداية القرن الماضي نعني ذلك الانتصار الجذلان لوضعوية تخالطها علماوية وتآزرها في مقت الصورة والأيقونة والمجاز والاستعارة وفعل التخييل بل وتحيلان الميتافيزيقا

---

[1] A.Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*، م.م، ص412.

ذاتها جهة التخريف الذي لا منزلة له إلا منزلة الوهم الذي تمضي الإنسانية في التخلص منه بقدر استيثاقها من قدرتها البراغماتية على تطويع الكلمات والأشياء وعلى تدجين الأجساد والرموز.

لكن رغم هذا التحقير فإن الذي نعلمه جيدا هو أن مجال الهرمينوطيقا فيه من الثراء ومن الوُسْع ما به يكون ضرورة إنسانية لا يمكن اقتلاعها. وحتى لو اعتبرنا مجاله ووسائله ومقاصده أوهاما كما في الزعم الوضعوي والعلماوي بل وكما في فلسفات الوضوح السعيد والمثاليات المتهالكة، فإن الوهم لا يمكن اقتلاعه ولا يمكن تطهير العقل منه بالشك أو بالنقد أو بالتصويب والتجاوز والاستيعاء والعمل على استبعاد شبهة الارتياب. فللوهم وظيفة الاستباق إزاء ما هو معطى، إنه ضرب من مضاء البصر وحدّته أو هو انحراف- بمعنى الميلان- يتابع الفكرة بعيدا إلى أقصى تخومها حيث لا خيمة ولا غيمة توطّدان الإيلاف وتحفظان عهد رحلة الشتاء والصيف وتقيمان على ما لم يستوثق من مواثيق الأمم والاتحادات والجامعات والمؤتمرات، بل الرحلة من الوريد إلى الوريد أو من الجحيم إلى الجحيم في مساحات ما انفكت تضيق وفي ردوب تغلّق نوافذ الروح. فآه!!! يا أرض من وجع الكيان ومن فجيعة اللسان ومن وصبِ ما لا ينقال! إن موطن الوهم هو موطن الرغبة في كيانها اللازمنيّ واللاتزمنيّ. فالوهم ليس حدْسا كسولا بل هو جرأة استكشاف تتغذى منها المثل والقيم والرموز حتى وإن كانت علاقته بالواقع علاقة وهِنة وكليلة وغير مبالية. وللوهم سحره وفاعليته ونجاعته التي هي سحر وفعالية ونجاعة المخيلة التي ليست ضديدا للواقع وحتى وإن كانت فنحن لا نحيا في الواقع وحسب ولا في الحقيقة دون سواها بل إن الواقع والحقيقة كليهما كما التاريخ والسياسة في حاجة إلى التوهيم. ألمْ يقل فوكو «لمْ أكتب قط شيئا آخر إلا أوهاما، وإنني أعي ذلك تماما. رغم ذلك، لا أودّ أن أقول إن هذه الأوهام بعيدة عن الحقيقة. أعتقد أنه

بالإمكان تشغيل الوهم داخل الحقيقة، وإدخال نتائج حقيقية في خطاب وهميّ والتوصل بالتالي إلى جعل الخطاب ينتج و"يصنع" شيئا غير موجـود بعـدُ، شيئا "نوهّمه". إننا نوهّم التاريخ انطلاقا من واقع سياسيّ يجعلـه حقيقيـا، و" نوهّم "سياسة غير موجودة بعدُ انطلاقا من حقيقة تاريخية»[1]. ففعل التـوهيم ههنا: توصيف ونقد وإبداع.

إذن، ليس ينفع التحجج بالوهم في استبعاد التأويل فهما وتشاركا وقسمة. فمما تقوله الأسطورة حول هرمس إنه ولد في كهف وهو الذي خلص آراس(Arès) ابن زوس من سجنه وهو الذي- بأمر من زوس- قاد الملك بريام(Priam) ليسترد جثة ابنه هكتور(Hector) من خيمة آخيل (Achille) فضلا عن كونه إله لغة الهمس والحب[2]. إنه إله مقيم بين البشر الذين أرسله إليهم زوس، وهو على ذلك مسافر ولص وقاطع طريق لا تستعصي عليه أقفال ولا أسوار ولا حدود، يقف على الأبواب وعلى مداخل المدن وعلى حدود الدول وفي مفترقات الطرق وعلى طول الثنايا يعيّن السبل ويقوم شاهدا على القبور(Herma هي أكوام الحجارة التي كانت تستخدم كعلامات على حافات الطرقات تحديدا لها حتى يتبين المسافرون وجهتهم). نجده في كل المواقع حيثما خرج الناس من مساكنهم الخاصة للتجمع والتواصل والتبادل، فهو شاهد على عقودهم وعلى صراعهم وعلى صلحهم. إنه الإله المرتحل، يقود المسافرين في الدنيا ويفتح للموتى أبواب العالم الآخر[3]. وبما

---

[1] انظر في ذلك أوبير دريفوس وبول رابينوف، **ميشال فوكو، مسـيرة فلسـفية**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون تاريخ، ص182.

[2] انظر، Giulia Sissa et Marcel Detienne, *La vie quotidienne des dieux*, Hachette, Paris,1989, p.17, 70, 88,183.

[3] انظر، Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, éd. La Découverte, Paris, 1988(1re éd. Maspéro1965), pp.157-158.

أنه رسول زوس إلى البشر فقد كان إله الخطاب والبلاغة والإقناع حتى أنه كانت تقدم له ألسنة الضحايا رمزا لفصاحته. انتصابه شاهدا عموديا رمز ذكورته وتكوّمه دليل طريق رمز انتمائه إلى الأرض، ترحّله سفر في مدن الحلم والمجاز والموت وركونه إلى هستيا (Hestia) -وما يركن إليها إلا قليلا- ركون الخارج إلى الداخل، ركون من يتعبه الارتحال إلى دفء حضن هذه الأنثى التي ليس لها إلا أن تنفتح لتحتضن من تاهت به السبل. هي الرحم الخصيب أو هي الأرض- الأم ثابتة ميتافيزيقيا وقد انفتحت مداخلها لإيقاعات وتوترات زمن الرغبة فانسابت في كل موقع كتمزق أينيّ يعاند خطر تهديدها الدائم بالتعديم ويرجيء موتها المقبل وهي تتملص من عسس الذاكرة الجماعية. وما كان لخطاب الفلسفة أن ينسى واحدا من مغارسه هو هذا الذي كانت تقوله الأسطورة. وما عدم النسيان هذا إعادة إنتاج للأسطورة بل هو انقطاع عن فهمها وكأنه نسيان لأصل ما عدنا قادرين على تتويجه حلما. ذلك هو اللازمني فاغرا فاه تتلقفه الفلسفة وكأنه معاصر لكل آن من آناتها. فمن محاورة **فدروس** التي تقول تخلف هستيا عن رحلة الآلهة الذين يقود زوس موكبهم[1]، ومن **بروتاغوراس وكراتيل** حيث هرمس مبعوث زوس إلى البشر يحمل إليهم الرصانة والعدل اللذين بهما تتأسس المدن وينتظم الناس وتتوطد عرى الصداقة وحيث اسمه مرتبط بالخطاب إذ هو مؤوّل ورسول ولص حاذق وملبّس كلام وتاجر ماهر[2]، وحتى التسيير **نحو الكلام** لهيدغر حيث «ما هو هرمينوطيقيّ لا يعني التأويل

---

[1] انظر، Platon, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1989, (.247c. p.119)

[2] انظر، Platon, *Protagoras*, trad. E.Chambry, Flammarion, Paris, 1967, 321c-322d; *Cratyle*, trad. E.Chambry, Flammarion, Paris, 1967, .407d-408c

بدءا بل هو قبل ذلك ذاته: إنباء وإخبار»[1]، كانت الهرمينوطيقا بمثابة الرسالة التي يتسلل بها التعالي في طيات عالم الحياة والموت وبمثابة التواصل وقسمة المعنى وبمثابة العوْد على الرغبة الحية التي يدخل بها الفعل إلى الكينونة لتتفعّل كائنات. فـ« سواء عدنا إلى الأرض أو غصنا في تيار المعنى، أن نتواصل هو أن نسافر ونترجم ونتبادل: الانتقال إلى موقع الآخر والاضطلاع بكلمته كترجمة معترضة أكثر منها مدمرة، وإقامة تبادل مشترك للأشياء المرهونة. هو ذا هرمس، إله الأسفار والمفترقات والرسائل والتجار.»[2]

يتعلق الأمر إذن بالإنسان من حيث أنه ليس كائنا سياسيا أو عاقلا أو إتيقيا إلا من حيث هو كائن متكلم. فمن الأيقونات والإشارات والرموز والعلامات والمجازات والاستعارات إلى النظرية التواصلية في صيغتها المعاصرة كان للهرمينوطيقا مهمة فهم وتفكيك وإذاعة وتداول وإيصال الخطابات حدَّ اعتبارها ما ليس مكتوبا نظيرا للمكتوب. تلخيصا لهذا التوجه كان فوكو لاحظ بصوابية أن « اللغة تستثير ضربين من الشكوك: أولا، شك أن اللغة لا تقول بالضبط ما تقول. فالمعنى الذي ندركه والذي يتبدى بشكل مباشر لعله في الحقيقة ليس غير معنى أصغر يحمي ويحصر ورغم كل شيء ينقل معنى آخر... من جهة ثانية تثير اللغة هذا الشك الآخر: كونها تتعدى صيغتها التلفظية حصرا وكون ثمة في العالم أشياء أخرى تتكلم مع أنها ليست لغة»[3]. على ما يمكن أن يفتح هذان الضربان من الريبة؟ ألا

---

[1] M.Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. J.Beaufret, Wolfgang Brokmeier et F.Fédier, Gallimard, Paris, 1976, p.115.

[2] Michel Serres, *HermèsI, La communication*, Minuit, Paris, 1969, p.10.

[3] M.Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx » in *Cahiers de Royaumont, n°VI*, Minuit, Paris, 1967, p.183.

يفتحان على نظرية في المعنى وعلى هيروغليفيات بعيدة الغور وعلى أنـــه -كما يقول فوكو- لا وجود لشيء أوّل بإطلاق هو الذي يقع تأويله، ذلك أن كل شيء تأويل وكل علامة ليست هي الشيء الذي يعرض ذاته للتأويل بل هي تأويل لغيرها من العلامات وعلى أن الأمر لا يتعلق بإعطاء معنى لما لا معنى له وإنما بالاستحواذ على تأويل موجود لقلبه وتحطيمه وتغيير اتجاهه. فليس ثمة أصل ثابت وقرار مكين هما اللذان يقع تأويلهما بل كل شيء تأويل يستحوذ على تأويلات استحوذت هي بدورها على غيرها من التأويلات. وليست خاصية غموض العلامات الأولى هي التي تدفعنا إلى التأويل وإنما نحن مدفوعون إلى التأويل لأننا إزاء تأويلات قائمة تحت كل ما يتكلم، وهو ما يعني أن إحدى الخصائص الأساسية للهرمينوطيقا هي عدم الاكتمال وذلك أمر يمنحنا إمكانية الحديث عن زمن هرمينوطيقي ليس هو زمن العلامات الذي هو زمن الاقتضاءات والآجال وليس هو زمن الجدلية الذي يظل رغم كل شيء زمنا خطيا وإنما هو زمن دائري ولكنه مركّب وليفيّ مما يجعل الهرمينوطيقا مهددة دوما بإعادة تأويل ذاتها[1]. لكن هذا العوْد الدوريّ بإمكانه الإفلات من ذلك التهديد إذا هو تعاطى مع الحدث ومع المجهول ومع الصمت ومع تلك المنطقة المشتركة بين المعنى واللامعنى ولم يسلّم بوجود عمق مخفيّ أو أصل غائر أو غاية مرتقبة.

هل معنى ذلك أن لا علاقة للهرمينوطيقا بالماضي وبترسّباته؟ أم هي تستعيده لتحييه أو لتتملكه؟ كنا أشرنا إلى زمن الهرمينوطيقا وبالتالي إلى علاقتها بالتاريخ، فكيف لها أن تتحلل من علاقاتها بما وضعه الناس في آثارهم التي تشهد على استمرار وانتقال نتاج أفعالهم؟ لا يهمّ الهرمينوطيقا استحضار الأصول أو إحياؤها أو إعادة ترميمها لتتملكها وفقا لتراتب

---

[1] انظر، م.ن، ص ص189-190، 192.

نظريّ- سياسيّ يدعمه تقويم أخلاقيّ يثبّت تلك المراتبية. إذا كان للهرمينوطيقا أن تقيم علاقة بالماضي فلأنها تدرك أنها ليست معنية باستعادة ما كان من مقاصد الأفعال، ولأنها تعي دخول آثار الأفعال تاريخيا في تأويلات ما كان للمقاصد الأولى حتى أن تتخيلها، ولأنها تعرف أن بيت التاريخ منقلبة تأثيثاته وأن طُروس الحياة تحمل أكثر من كتابة، ولأنها تعمل على تفهّم سياق الدلالات لا لتبحث في الماضي عن أصل ثابت وإنما لتعري ما يزعم لنفسه هذه الصفة لتكشفه كأفق تاريخي محدود ومخصوص حتى وإن كان ماضيا يأبى المضيّ. بل إن نقل الماضي التاريخي «لا يستحق ما نمنحه من أهمية إذا لم يكن له أن يعلّمنا شيئا ليس بإمكاننا العثور عليه في أعماقنا»[1]. ليس ثمة إذن بالنسبة إلى الهرمينوطيقيّ تطور تراكمي بدءا من أصل متباعد وإنما الذي يوجد هو استمرار متجدد لإعادة التأويلات مما يجعل كل فكر عظيم فكرا يتشكل كحزمة أو كجمهرة من المعاني التي يفسدها الانتقاء ويشوهها الاختزال ويفقرها التوفيق- التلفيق. فتفهّم الماضي ليس حيازة للمنقول أو تباكيا على أفول شمس كانت بالأمس ساطعة أو اعترافا بالمكرّس أو تحنيطا للمألوف أو إحياء لما لم يقدر على الحياة بفضيلته التي تخصه أو تأليها لما نعلم أن أرجله من طين. إن التفهم الهرمينوطيقي كون وفساد، إلا أن الكون ليس تكريرا يسيّجه الجنس والنوع والفساد ليس ضياعا وبوارا لكل ما كان ولجملة ما هو كائن، وإنما الكون- الفساد إيقاع تقول قدامته جِدّة الحادث وتقول طرافته غيابة الرحم الأموميّ لثقافات الشعوب وحضاراتها، إنه إيقاع الثقافات التي لا تحيا على تراكم لا خسران فيه ولا تموت بالجملة بل هي تتخطي الموت والولادة باليتم الذي لا حد لفضائله. فكما الماضي لا يؤلّه كذلك وضْع الفيلسوف في العالم الحديث

[1] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. E.Savre, Seuil, Paris, 1976, p.17.

«يدعوه إلى استخلاص النتائج الجذرية في كل وضع، إذ ما عاد يليق به دور النبي أو الحارس أو المبشر. فما يحتاجه الإنسان ليس هو تمييز دائم للمسائل المصيرية وحسب بل هو محتاج كذلك إلى معنى ما يقدر على فعله ومعنى ما هو ممكن ومعنى ما يتلاءم واللحظة الراهنة»[1]. إذن، لعل واحدا من الإعضالات الأساسية يتعلق بهذا التوتر بين الماضي "التراثي" وبين صيغ استمراره وتداوله. فالتحدي الهرمينوطيقي يتمثل في كشف الإمكانات الثرية والمتجددة لكل ما يُنقل إلى حيز مغاير أو إلى زمن مغاير بدخوله في علاقة حوارية مع متقبليه الجدد.

لا شيء إذن منغلق كليا في /على موقعه الأصلي: الأعراف والأساطير والأحلام والأعمال الفنية والنظريات العلمية والشبكات السلطوية ونظم العمل وطرائق التعذيب، هذه جميعها، ما فيها من تعبير بالإمكان تحويله إلى أفعال وما فيها من أفعال بالإمكان تحويله إلى عبارات دالّة بما أن الكائن الإنساني الفردي والجماعي يعبّر عن ذاته في الأفعال كما في دقائق اللسان ومقولاته العامة. فاستدارة اللغة جهة الفعل وانفتال الفعل صوب علامات اللسان يؤشران على ما به يظّهّر هذا الكائن الذي تحاك روابطه في فعله ولسانه حياكة الوجه والقفا. هذه الرابطة المزدوجة كانت الفلسفة تقولها وما تزال. ودون تعداد الشواهد تكفينا الإشارة إلى الرباط الذي كان عقده بول ريكور- من بعد حنة أرندت- بين اللغة والفعل. فمن ناحية يمثل مفهوم النص نموذجا إرشاديا جيدا للفعل الإنساني ومن ناحية ثانية يمثل الفعل الإنساني مرجعا جيدا لطائفة كبيرة من النصوص. فالفعل يمكن فهمه كنص، أولا لأنه يتجسد برانيا بشكل يضاهي الرسم الذي تتثبّت فيه الكتابة إذ بانفصاله عن فاعله يكتسب الفعل استقلالية مماثلة للاستقلالية الدلالية للنص،

---

[1] م.ن، ص19.

ثانيا، يترك الفعل أثرا وسمة ويرتسم في مسار الأشياء ويصبح بالتالي أرشيفا ووثيقة. وعلى شاكلة النص الذي تنفك دلالته عن الشروط الأولية لإنتاجه، يكون للفعل ثقل لا يختزل في أهميته بالنسبة إلى الوضع الاستهلالي لظهوره وحسب بل هو يمكّن من إعادة رسم معناه في سياقات جديدة. وأخيرا، الفعل من حيث هو نص، هو أثر مفتوح موجَّه إلى متوالية غير محدودة من القراء الممكنين. في المقابل، الكثير من النصوص –إن لم تكن كلها– تتخذ الفعل الإنساني مرجعا لها. ففي **كتاب الشعر** لأرسطو مثلا، الأسطورة في المأساة هي محاكاة إبداعية للفعل الإنساني، والشعر ذاته يُظهر الناس وكأنهم في حالة فعل. وفضلا عن ذلك، الكثير من الخطابات موضوعها هو الفعل،. ترجع إليه وتعيد وصفه وكأنها تعيد فعله مرة ثانية. بل وما الذي تفعله النصوص التاريخية إن لم يكن قصا أو سردا للأفعال الإنسانية[1] ؟

ثمة إذن حركة مزدوجة ومفتوحة بين الأفعال والرموز، وهذه الحركة المزدوجة تستوجب استشفارا هرمينوطيقيا يتوافق والمسافة التي تعبّر عنها الذوات وتقيمها بينها وبين تموضعاتها. وضرورة هذه المسافة هي بوجه ما، ضرورة المخيلة وضرورة فعل التخييل اللذين يفتحان عوالم ممكنة ويعرضان الأوضاع إلى ترتيب جديد بفعل حرية حركتهما مع الممكنات،

---

[1] انظر، *Paul Ricœur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*، م.م، ص ص195– 196. من الضروري التنبيه إلى الدلالة التي يمنحها بول ريكور لمصطلح **النص**. فالنص عنده هو « كل خطاب تثبّته الكتابة» إلا أن ذلك لا يعني أن الكتابة هي مجرد تدوين للكلام بل هي تدوين لما لم يقع قوله وهي بذلك تحتل الموقع الذي كان يمكن أن تتثبّت فيه الكلمة (انظر، م.ن، ص154.)، الكتابة إنجاز يضاهي الكلام ويوازيه، إنجازا يحل محل الكلام بل ويقطع عليه السبيل.(انظر، م.ن، صص155–156.).

حرية تقحم الممكن في دائرة الضروري والواقعي لإتاحة وضع مغاير للعالم. بهذا المعنى- وكما بيّن هابرماس- يمكن الحديث عن هرمينوطيقا للتعبيرات غير اللغوية كتلك التي طورها بلسنار(Plessner) على إثر دلتاي الذي يرى أن مقصد التفهم الهرمينوطيقي هو ثلاثة أقسام من التمظهرات الحيوية: الأفعال وتعابير اللسان وتعابير التجربة المعيشة[1]. ترابط هذه الأقسام الثلاثة «هو الصيغة العامة التي تكون بها الإنسانية حاضرة لدينا كموضوعات لعلوم الأخلاق. بهكذا شكل تتأسس علوم الأخلاق في هذا الترابط بين الحياة والتعبير والتفهّم»[2]. لا يتوجه اهتمامنا في هذا الترابط إلى ما هو سيكولوجي أو إلى المعيش من حيث هو وعي ذاتيّ بالحالات العضوية أو من حيث هو وعي قصديّ وإنما يتوجه الإهتمام إلى التفهم الهرمينوطيقي الذي يدرك تفاعل الأقسام الثلاثة المذكورة آنفا كإنشائية أي كإبداع للمعنى حيث لا تضاف الدلالة كتطعيم للواقعة الخام بل تكون أساسية وأولية في المعيش دون أن تتحول إلى تحصيل حاصل للتجربة المعيشة. فالتأويل موشوم في الحياة الفردية والجماعية التي تقتسم ما يُبنى من حقائق داخل كل ثقافة حيث يتآزر الناس أو يتواجهون، يتساندون أو يتمانعون، يبسطون وجودهم فتتعاظم قواهم أو يضيقونه فتنحسر اقتداراتهم.

---

[1] انظر، Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. Gérard Clémençon, Gallimard, Paris, 1976, pp.198-200. في هذه الصفحات تفصيل لما يكونه ويستوجبه كل قسم من هذه الأقسام وبيان لطبيعة الروابط بينها مع إشارة إلى ما تثيره من مفارقات متعلقة بالفردي والكلي. ولما كان قصدنا رابطة القول والفعل لم نشأ عرض التفاصيل والنتائج التي لا ننخرط فيها فضلا عن أن القاموس الذي نستخدمه لا يتلاءم ورطانتها.

[2] W.Dilthey, *Le monde de l'esprit*, trad.Charles Appuhn, Flammarion, Paris, 1965, p.86.

إذا كان الخطاب وما بين الخطابات وما هو خارج الخطاب مواضيع للتأويل فلأنها من حيث المبدإ قابلة للإيصال والإبلاغ والنقل نتيجة التفاهم والتبادل والبيذاتية في الفعل التواصلي بما هو «اعتراف متبادل بين الأشخاص الذين بإمكانهم توجيه فعلهم وفقا لمقاصد الصلاحية... المضمون المعياري لمفترضات الفعل التواصلي معمم ومجرد وغير مسيَّج وممتد إلى جماعةِ تواصل مثاليّ... تضم كل الذوات القادرين على الكلام والفعل»[1]. البيّن في هذه الملفوظة الهابرماسية هو الرجوع إلى كانط والتسليم بسلطان اللغة والمغالاة في تقدير القبول والوفاق اللذين يوفرهما «العقل العمومي... الذي يمكن أن يشترك فيه كل المعنيين الممكنين، عقلا يجعل الكلية الجذرية ممكنة وضرورية في نفس الآن، نعني اختبار كلية كيفيات التصرف، اختبارا يمنع تفضيل رؤيتي للأشياء كل مرة وبشكل ضمني ويقضي بتوليف كل منظورات التأويل المتباينة والموسومة بالفردانيات»[2]. فكل خطاب عاقل يمكّن من تأسيس علاقات معقولة ومقبولة، نعني أن المعقولية حالّة في الخطاب ومحايثة له وهي التي ينبني عليها الوفاق. بصيغة أخرى، الناس يتشاركون في المعقولية وبالتالي في المعنى انطلاقا من انتمائهم إلى معنى مشترك حتى وإن كان ذلك المعنى مجرد إمكان أو كان أفقا يمنع من الانحلال والتفكك ويقي من التشظي ومن خسران القيم الجماعيية. فلا فاصل إذن بين مجاليْ الحقيقة والسياسة بما أن الحقيقة ذات طبيعة تواصلية وينتجها خطاب عمومي وحجاجيّ يرتفع بها إلى مستوى الكلية. وعليه، فإن معياريْ **المعقولية** و**الكلية** هما اللذان يحددان طبيعة الوفاق ويطهّرانه من العنف الإيديولوجي. فهابرماس «يمنح الرأي العام سلطة معرفية، والوفاق

---

[1] Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Flammarion, coll. Champs, (1re éd., Cerf,1992), p.141.

[2] م.ن، ص142.

الصادر عنه منزلة عقلية، وتلك هي الكيفية الوحيدة- وفق هابرماس- لوصل البيذاتية بتفكر الذات بذاتها. أي بالقدرة على التخلص (بواسطة النقد العقلاني) من "القوى المؤقنَمة" التي هي الإيديولوجيات»[1].

2. من التأويل إلى التواصل

لكن ما القول إذا تنطعت الإيديولوجيات وعزّ طردها على ما فيها من ابتسارات وأحكام مسبقة؟ وما القول إذا كان التفاهم الذي يفترضه هابرماس هو افتراض باطل ولا صلاحية له بسبب ما يفترضه التواصل ذاته، نعني أن الناس ليسوا في حاجة إلى التواصل لأنهم متفاهمون أو يتفاهمون وإنما من أجل أن يتفاهموا بل ولأنهم غير متفاهمين بدءا؟ وما القول إذا تثبّت التواصل كإيديولوجيا تواصلية خاضعة لجماعة تفريخ التأويل؟ وماذا عن رقاعة تواصل- حتى وإن كان جدليا- لا يعمل إلا على خصي مواقع الفرق باسم عقل محض؟ وكيف للحقيقة والمعقولية والكلية أن تكون معايير للسياسي بينما الفضاء السياسي فضاء رأي ومصلحة وحسبان؟ وماذا عن الكثيرين الذين ليس للتواصل ولا للفضاء العمومي أن يستوعبهم مع أنه غير قادر على طردهم؟ وكيف لهذا الفضاء أن يكون فضاء حرية وهو لا يدخله الجميع ولا ينفتح للجميع؟ وإذا كانت حرية الحركة والفعل والقول إنما يضمنها هذا الفضاء العمومي فكيف للأفراد نماؤهم وهذا الفضاء مسيّج بمقتضيات المعقولية والكلية وما تطلبانه من وفاق مطهّر من العنف مع أنه ينسل أعتى صور العنف المقنّع الذي هو مضاد بالأصل لمفهوم العمومية؟ فكيف والحال هذه، يستقيم الوفاق والتفاهم و"هنود" القرنين -الماضي والحالي- على سبيل المثال، لا فضاء لهم لا في البر ولا في الجو ولا في

---

[1] Edouard Delruelle, *Le consensus impossible*, éd.Ousia, Bruxelles, 1993, pp.59-60.

البحر؟ كيف تتصالح الثقافات والمجتمعات، بل كيف يتصالح المجتمع الواحد مع ذاته والغالب هو التوتر والخلاف وعدم الاستقرار حتى في صلب مزاعم النقاش والمداولة والتفاوض التي يعلو صليلها ويقلّ طحينها؟

لا أحد ينازع اليوم في أن إحدى الخواص الأساسية للمجتمع الذي يسمى مجتمع ما بعد الحداثة والمجتمع المابعد صناعي[1] هي الليونة أو المرونة «القائمة على الإعلام وعلى إثارة الحاجات»[2]، إعلاما وإثارة تحكمهما

---

[1] يميز فرنسوا ليوتار بين التسميتين حيث تُطلَق عبارة المجتمع المابعد صناعي على الهيكلة التكنولوجية والاقتصادية وعبارة مجتمع ما بعد الحداثة على البعد الثقافي تخصيصا. إلا أن الترابط ضروري بينهما من جهة ما أن «المعرفة تتحول منزلتها في نفس الآن الذي تدخل فيه المجتمعات العصر الذي يسمى ما بعد صناعي والثقافات العصر الذي يسمى ما بعد حديث. هذا التحول كان بدأ على الأقل منذ أواخر الخمسينات [من القرن الماضي]... وهو تحول تزداد وتقل سرعته حسب البلدان، وداخل البلدان حسب مجالات النشاط: ومن هنا الاختلال العام الذي لا ييسر وضع صورة شاملة لهذه التحولات.» (Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, éd. Cérès, Tunis, 1994 (1re éd. Minuit, Paris, 1979), p.11). وإذا كان ليوتار يعود بهذا التحول إلى أواخر الخمسينات من القرن الماضي فإن أنطونيو نغري يعتبر ما بعد الحداثة مرادفا لما بعد1968. من جهتنا، نحن لا نحبذ استخدام مصطلح ما بعد الحداثة لأنه مصطلح مخاتل ولا يسمي الأشياء بأسمائها، وأسماؤها هي الإمبريالية والليبرالية الجديدة ومجتمعات المراقبة. وإذ جوزنا استخدام هذا المصطلح فبصفة مؤقتة ونتيجة كثرة تداوله لبيان الفرق بين نمطين من إنتاج المعارف ومن صيغ الوجود هما نمطا وصيغتا الحداثة وما بعدها وحتى لا نقول ما كان قاله فوكو مشمئزا ساخرا: «ما هذا الذي يسمى ما بعد الحداثة؟ أنا لست على علم بذلك.» (M.Foucault, *Dits et Ecrits*, T4, Gallimard, Paris, 1994, p.446)

[2] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris, 1983, p.9 .

الخوصصة والشخصنة والنجاعة واللامبالاة وتجريد الشيء العمومي (*res publica*) من كل أهمية وإقامة «استراتيجيا جديدة تخلع أولوية علاقات الإنتاج لصالح علاقات الإغراء»[1] و«إذا كان العصر الحديث مسكونا بالإنتاج والثورة فإن عصر ما بعد الحداثة مسكون بالإعلام والتعبير»[2]. وإذا كانت الحداثة تعبّر إجماليا- مثلما يرى مالارب- عن الثقة في التطور الإنساني بفضل أنوار العقل، وعن الثقة في الهيمنة على العالم والتسيد على الطبيعة لصالح التطور الديمقراطي للشعوب، وعن الثقة في مستقبل أفضل، فإن ما بعد الحداثة هو فضاء متشظ يغادر الكلي للانطواء على الفردية، ويستعيض عن العقل والمنهج بالحساسية والحدس والتلفيق، ويستعيض عن التاريخ والتقدم بالإنكفاء على اليومي والمباشر بما أنه لا أحد بإمكانه أن يعرف ما سيكون عليه الغد: كوارث نووية؟ طامة بيئية؟ توطد للكليانيات الجديدة؟ تعميم لوباء السيدا؟ نمطًا الفكر والحياة هذين هما اللذان يتصادمان اليوم في الثقافة وحتى في الرغبات الشخصية وهو ما يُحدث فينا تمزقا بين أملنا بالديمقراطية وبتقدم وتطور الإنسانية كافة، وبين عسر بل واستحالة الحوار والتواصل وخراب البيئة وتفقير شعوب العالم الثالث. وإذا كانت الحداثة حملت تطورا وتقدما تقنيا فإنها في نفس الآن قد أقصت شعوبا وثقافات وتراثات كما استبعدت العاطلين والمهاجرين الزائدين عن النصاب وعملت حتى على تغييب أشكال الاحتجاج والنقمة والسخط[3]. إذا كنا نتفق مع السيد مالارب في بعض سمات التوصيف التاريخي فإنّا لا نرى معه أن الإنسانية انتظرت أكثر من أربعة قرون لتتفطن إلى بعض خيبات أملها في

---

[1] م.ن، ص19.

[2] م.ن، ص17.

[3] انظر، Jean-François Malherbe, *La conscience en liberté*، م.م، ص ص11- 13.

ما كانت راهنت عليه منذ القرن السابع عشر. ثم إن نتائج مشروع الحداثة ليست مجرد حصيلة لتراكمات ما أنجزته الحداثة بل المشروع ذاته كان يحمل من داخله جملة عطالاته الإقصائية والتشويهية المرتبطة بالتوسع والاستعمار وأحكام القيمة التي أنتجها عقل أخطل يطالب بالكلي ويستثني في ذات الآن من يعدّهم بدائيين ومتوحشين ومتخلفين. جملة العطالات هذه يرفض هابرماس الاعتراف بها ويصنف من يذهبون إلى بيانها في فريقين هما: **المحافظون الجدد** و**الفوضويون**. المحافظون الجدد أمثال أرنولد جهلن (Arnold Gehlen) وغوتفريد بان (Gottfried Benn) يفصلون بين الحداثة وبين العقلانية الغربية التي تطورت هذه الحداثة في أحضانها ويجعلون من التحديث عملية مكتفية بذاتها ومفصولة عن الإطار الثقافي الحديث الذي تحنط بفعل وصول قواه الدينامية إلى منتهاها. هذه الصيغة المحافظة الجديدة التي ترفض الحداثة أو تعفيها من الخدمة، « لا تتوجه إذن إلى الدينامية الجامحة للتحديث الاجتماعي وإنما إلى الغلاف الخاوي لتصور ثقافي للحداثة، تصورا وقع تجاوزه على ما يبدو ظاهريا»[1]. أما الفوضويون من أمثال هيدغر وبتاي- وكم هو فوضوي هذا الهيدغر!- فتتأتى فكرة ما بعد الحداثة لديهم من عدم الفصل بين الحداثة والمعقولية، ولذلك نراهم يعلنون نهاية **الأنوار** ويتخطون أفق العقل الذي انتسبت إليه الحداثة الغربية. « وأيا كانت الفروق بين هاتين الترجمتين لنظريةٍ في ما بعد الحداثة، فإنهما تقطعان مع الأفق المقوليّ الذي تشكلت فيه الفكرة التي كانت حملتها الحداثة الغربية عن ذاتها. فنظريتا ما بعد الحداثة تزعمان أنهما خرجتا من هذا الأفق وتخلتا عنه من حيث هو أفق لعصر قد اكتمل...وليس من المستبعد فعلا أن تكتفيا بإلباس تواطؤهما مع تراث مجيد من الارتكاس ضد الأنوار

---

[1] Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*، م.م، ص4.

بلبوس ما بعد الأنوار»[1]. فهابرماس مازال متشبثا بمقدمات الأنوار وبمكتسبات الفلسفتين الكانطية والهيغلية رافضا الإعتراف بما في العقل من شناعات هي ليست مجرد غفلة أو ذهول بل هي منه وعيه الحاد لحظة أراد أن يكون كليا فكان كليانيا. وعليه، فإن ما بعد الحداثة ليس مواصلة للحداثة بوسائل أخرى وليس مجرد ارتكاس أو رد فعل على خيبات الحداثة حتى تقع مواجهة العقل بالحس والكلي بالمفرد والتقدم التاريخي بالغرق في اليوميّ أو بالنكوص جهة غيابة الكينونة. إن جملة الفروق بين عصرين وبين أسلوبين لا ترتد إلى مجرد صيغة تقويمية يوجهها حنينها المحافظ إلى ماض مفقود أو يقذف بها تهورها إلى مستقبل فوضوي موعود مثلما كان يشخص هابرماس. فما بعد الحداثة ليس حكما بالسلب على حاضر حديث نزعم أن كل خواصه تشي بالأفول والغسقية والنهاية وفقدان المعنى.

إن الفرق يمكن توصيفه عينيا في الحياة وفي العمل وفي اللغة وفي إدارة الشأن العام وفي أشكال المراقبة وفي ضروب العصيان والتمرد. وقد بيّن نغري جملة من الخواص والفروق من بينها أن الحداثة تعيّن المشترَك في الفضاء العمومي. فالمشترَك تمّ إدراكه كتجريد ثقافيّ وسوسيولوجي ومتعال لمجموع المصالح الفردية ولم يُتفكر به كنتاج للحياة العملية للفرادات. أما الفكر المابعد-حداثي فينفي هذا التجريد ويضع المواطنَة والسوق داخل علاقة دورية متصلة تنتج عنها سيانية التبادل بين مقولتيْ الخاص والعمومي في الزمان والمكان. في عصر ما بعد الحداثة، العناصر التكوينية للمشترَك هي تجاوز الحدود "الطبيعية" التي كانت تعدّ ثابتة، والهيمنة الإنتاجية للممارسات اللسانية، وتداخل الألسن، وخلاسية الأجناس والأعراق، وتَشكُّل سياق بيو سياسيّ في صلب إنتاج الذاتية، والتهجين

[1] م.ن، ص5.

المعمم للكينونة. في عصر ما بعد الحداثة ثمة فضيحة لتجربة الفقر. فالأفقر من بين الفقراء هو الأكثر اندماجا في مشترك الحياة واللغة والإنتاج والإستهلاك، وهو المقصي من البيوسياسي الذي هو منتجه مع ما يخفيه هذا الإقصاء من عنف هائل يخرب توتر المشترَك. في عصر ما بعد الحداثة تتحدد الحركة الغائية للمشاع أو للمشترك في جسد الفقراء الذي يعطي المعنى ويعيّن الفرادة ويجسد المقاومة. وإذا كان البيوسياسي المابعد حداثي يعمل على استيعاب الهوامش وعلى دمج الغيرية العارية في صلب الكل اللامتميز، فإن لجمهور الفقراء- الذين يتعشقون ثورة الخلود- نجادا يعلو فيها نشيدهم وهم يكدحون لتحقيق تجديد يمنح الكينونة المشتركة معناها. بإيجاز، كيف يتعاطى الفكر اليوم مع جملة الإنقلابات الحاصلة في هذا العصر الذي يسمى عصر ما بعد الحداثة؟ بعض المفكرين اعتبروا التواصل هو الأفق الحصري والنهائي للكائن، البعض الآخر بحث عن فتحة ممكنة في هوامش النموذج، وثمة مفكرون فتحوا لاقتدار الفرادات ألف خارطة في السباسب المجهولة[1].

الذين تشبثوا بالتواصل ونظّروا له راهنوا- من بين ما راهنوا عليه- على دمقرطة الخطاب. لكن أية ديمقراطية عندما يأخذنا سيل جارف من اللغط واللغو؟ وأية ديمقراطية عندما تميل العبارة مع الريح حيث تميل؟ وأية ديمقراطية عندما تكون الغلبة للتواصل على حساب موضوعه وللامبالاة إزاء المضامين ولأغورار فرح المعنى قدّام صولة الإعلام المعولم؟ أن

[1] بعض هذه الخصائص التي قلنا إن أنطونيو نغري قد أشار إليها ليست مجمعة أو مسترسلة بل نجدها في أكثر من موقع من مؤلّفه *Kairòs,Alma Venus,* *Multitude*، انظر على سبيل المثال الصفحات: 89، 101، 106، 114، 130-131، 138، 207-208، 210.

يكون التواصل مرادفا للنقاش الديمقراطي فذلك لا يبرهن في شيء على أن النقاش قوة إبداعية. ففي الفلسفة ذاتها «كثير من النقاشات الفلسفية من حيث هي كذلك لا تتجاوز النقاش في الجبن(fromage) بما في ذلك السباب وتواجه رؤى العالَم»[1]. فالنقاشيون والتواصليون لا **يبدعون** شيئا ذلك أن «الإبداع كان دائما شيئا آخر غير التواصل. ولعل الأساسي يتمثل في خلق فجواتِ وقواطعِ عدم تواصل للإفلات من المراقبة»[2]. النقاشيون والتواصليون نرجسيون يحركهم الذحْل ولا يُقبِل معهم أي جديد لأن كلا منهم حمال رأي يبرر له ولا يتنازل عنه وبالتالي هو لا يصغي إلى الآخر أصلا ولا يمنح ذاته فرصة العودة على ذاته لاكتشاف غرابتها، وإذا عاد فإنما يعود إلى ذاته وليس عليها إذ كل همه أن يكون رأيه هو الأوفق وصوته هو الأعلى وبالتالي مصلحته هي التي تسود بل هو يحول المصلحة إلى فضيلة إذ ليس أيسر من رفع المصالح عاليا باسم المبادئ والفضائل. فما يعوز النقاش والتواصل هو المسافة العادلة التي تمكن من الإصغاء ومن زهد الفكر ومن تقليص عنجهية "الأنا" ومن مزاعم الإهتمام بكل شيء ومن التعويل على مفترض يسر التفكير. ولعل الإفتقار إلى هذه المسافة ليس مقصورا على النقاشيين بل هو يطال كذلك أولائك الذين يُفترض فيهم الحزم والمصابرة والصرامة، وهو ما كان لاحظه مرلو- بونتي في إشارته إلى أن «"غياب المسافة" الفاصلة بين الذات وذاتها وبينها وبين الأشياء وبينها وبين الآخرين هو المرض المهني للأوساط الأكاديمية وللمثقفين»[3].

---

[1] G.Deleuze&F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie* م.م، ص139.

[2] G.Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p.238.

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, p.44.

وحتى لو سلمنا بمعقولية النقاشات التي تفترض المساواة بين الناس من حيث هم كائنات عاقلة وحرة وتفترض بالتالي حق الجميع في إبداء الرأي، فإن هذه المفترضات هي التي يضعها النقاش ذاته موضع نظر إذ من اقتضاءات النقاش بوجهه هذا أن لا يتخذ له معيارا غير واحدية الوجهة التي هي واصلة لا محالة إما إلى رأي يتغلب معاندا وبذا يتنكر لمفترض المعقولية الذي كان سلم به بدءا وإما إلى تعاند الآراء وتفرقها شُعبا مما يعز معه تحصيل أي مطلوب فتنقلب إلى اللاتفاهم الذي هو ضديد الوفاق المبحوث عنه. بل إنه حتى من الجهة المبدئية لا يمكن أن يكون ثمة تواصل تحكمه الكلية، إذ ثمة دوما في اللغة ضرب من التخلخل يصاحبه عدم تفاهم مستمر هو الذي تعمل به اللغة بين العام والخاص وبين الكلي والمفرد بحيث يستحيل على اللغة أن تقيم مطمئنة في الوفاق والمعقولية. فالتواصل-النموذج الذي لا تردد ولا تأرجح ولا أخطاء فيه ولا تصويبات هو كالساق التي تعطلت مفاصلها فلم تعد تقو على المشي. أو هو كالحياة خوفها من الجراثيم وحرصها على توقيها هو ذاته سبب هلاكها. وبالتالي فإن بناء «التكافل والتواصل لا يقوم على نفاذ واثق من ذاته إلى مقاصد وتصورات الآخرين أو على معرفة معقولية الفاعلين الآخرين المعصومة من الخطإ بل -على العكس من ذلك- على معرفة قابليتنا للخطإ وعلى استحالة التثبت من مؤدى مقاصد الآخرين»[1]. فلمَ هذا الهوس بالوفاق إذن؟ لقد وضعت حنة أرندت المفترض التالي: ما الذي سيحدث لو أنه تبعا لكارثة عظمى لم يبق في العالم إلا شعب واحد، وأن كل أفراد هذا الشعب يدركون العالم ويفهمونه انطلاقا من منظور واحد ويحيون بالتالي في وفاق تام؟ ما سيحدث هو هلاك أو خسران العالم بمعناه التاريخي- السياسي. وعليه فإنه لا بشر على

---

[1] Pierre Livet, *La communauté virtuelle. Action et communication*, م.م، ص278

الحقيقة إلا حيث ثمة عالم ولا عالمَ على الحقيقة إلا حيث لا يُختزَل الجنس البشري في مجرد تكثير لنُسَخ من نفس النوع[1]. بل لِمَ الافتراض وواقع الحال يقول أكثر مما يذهب إليه الإفتراض لولا بقية من ممانعة تغالب قوى المماثلة والامتثال؟ قوى كثيرا ما ينقلب معها التواصل إلى إيديولوجيا تواصلية، فعلها مَطرقةٌ لا تؤكد غير الوعي التقريري والدعاية المصنعة وتصنيع الرأي العام، وهي تعمل بالتالي كأداة مراقبة شأن ما هو الحال مع دمقرطة الإستبارات والاستفتاءات التي تكون فيها الإجابة مدسوسة في السؤال. وحتى إذا كان هابرماس عمل على بيان الفرق بين البنى الخربة أو المعطوبة للتواصل من حيث هي بنى إرغامية وبين مطلب المعقولية والكلية الذي بمقتضاه يقع التمييز بين الوفاق الواقعي والوفاق المعقول أو بين التوافقات الكاذبة أو المغشوشة والتوافقات الحق، فإن هذا التوضيح ذاته يظل محكوما بمفترض تداولية كلية تشترط من بين ما تشترط نزاهة المتحدث[2]، وهو شرط لا يبتعد كثيرا في تقديرنا عن مفترض النية في الأخلاق الكانطية، نية لا يمكن التحقق منها ولا يمكن الحكم عليها لأنها لا يعرفها إلا صاحبها.

إذن، إذا أصبح التواصل اسما آخر للخواء الذي لا تنمو معه إلا قوى التصحر والتماثل فلأنه يتوافق وتنظيم المجتمعات القائمة على الوجهة الواحدة أي على إغفال الإجابة كمسؤولية وعلى إثارة الحاجات وتوليدها

---

[1] انظر، Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*، م.م، ص154.

[2] انظر، Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, trad. Gérard Raulet, Payot, Paris, 1975, pp.47-48.. الاقتضاءات التي يحددها هابرماس لوفاق عقليّ وكليّ ودون قسر هي أربعة اقتضاءات: قابلية ما يُتلفظ به للفهم، حقيقة تركيبته القضوية، دقة أو ملاءمة عنصر الأداء اللغوي ونزاهة الذات المتكلمة. (م.ن، ص48.)

وسياستها. بل إن التواصل تتحكم به شبكات اتصالية هي مواقع للسلطات المرئية واللامرئية التي لا تزيد الإقتدارات الفردية إلا وهَنا وإنهاكا. وحتى التجمعات والهيئات والمنظمات، أصحابها ما تجمعوا إلا وقد تشابهوا وبالتالي إذا توزع القول بينهم فليعاظم التشابه خواء القول وتنغلق الدائرة التي لا تفضية فيها. فالتواصل الذي يُفترض فيه تأكيد الفرادة والإصغاء إلى الفروق وإلى الغيرية حيث يكون المتواصلون «بارزين مصحَّرين [ظاهرين كأنهم في صحراء]، ليسَعهم المكانُ ويتراءوا ويتجدد الأنس بين كافتهم وتشملهم المحبة الناظمة لهم»[1]، يصبح ترويضا تسلطيا مطلوبه التسييج والإستخذاء والتجانس واللامبالاة التي هي ضرب من التصحر أو من التنامي المتزايد لـ «الصحراء... التي تعبّر عن هذه الصورة المأساوية التي استعاضت بها الحداثة عن التفكر الميتافيزيقي بالعدم»[2]. فتصحر العلاقات البشرية أشأم من تصحر الأرض إذ تصحّر الأرض تقاومه الأعمال بالتعمير أما تصحر العلاقات ففيه تعديم لعوالم ممكنة أو كائنة ما عاد لها أن تعود. أما المقايضة وعقد الصفقات فبيّن ما فيها من سوء التقدير وقصر النظر وعجلة القرار. فالإرتجال وضيق الأفق والبحث عن الحلول الآنية والظرفية وعدم تقدير الإمكانات والممكنات هي صيغ الإفلاس السياسي الذي يحكمه الخوف ويترصده العسف: فكيف التواصل الحق مع الخوف من وعلى؟ وكيف للخائف أن يجد من أمره رشدا وأن يتبيّن الوجهة والجهة اللهم إلا أن يكون الخوف مكوّنا من مكونات المسؤولية فـ «لا يصرفنا عن الفعل بل هو الذي يدعونا إلى الفعل. وهذا الخوف الذي نعنيه هو الخوف على موضوع المسؤولية... حينها يصبح الخوف أوّل التزام

---

[1] مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأميركية في بيروت، بيروت1966، ص141.

[2] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide* م.م، ص39. (التشديد من عنده)

استهلاكيّ في إتيقا المسؤولية التاريخية»[1] المنهمّة بعطوبية الكيان الفردي والجماعي.

إجمالا، إذا كان النقاش والتواصل مضيعة للوقت في عموميات وتهويمات ما عدنا ندري فيها عما نتحدث فمن المؤكد أن «الإبداع ليس تواصلا بل هو مقاومة»[2]. والمقاومة تجريب وليست تأويلا، إنها خروج عن الصف يعرّض صاحبه للإقصاء من شبكة التواصل السائد ويطرده من عالم اللسان الساري ويقصيه خارج طاحونة الأسئلة المعتادة. إلا أن ذلك الخروج هو ذاته الذي يفتح عالما ممكنا ويوطد سؤالا يوقظ أسئلة توهّمنا أو أوهمونا أنها أسئلة وجدت حلولها أو هي مما لا يتلاءم والراهن من مشكلاتنا أو هي "حفل جنون" يكسر المراتب ويخلخل الموازين ويخرم التوازن أو هي فضيحة تشق محاباة المكرور ومراكمة المتماثل. وعليه، إذا كان لنا فائض من التواصل وقليل من الإبداع والمقاومة فلأنّا لم نتجرأ كفاية ولم نضلّ كفاية ولم نجرب كفاية ولم نسأل كفاية ولم نرغب كفاية بل لم ننفك ملتزمين بالمثل العليا لرأس المال وبمباركة الدولة الديمقراطية. ومع ذلك، ومع كل أشكال القصور هذه، لعل « فلسفة التواصل يلزمها كثير من البراءة أو من المكر، هذه الفلسفة التي تزعم إحياء مجتمع الأصدقاء أو حتى الحكماء بتشكيلها رأيا كليا من حيث هو "وفاق" قادر على تهذيب الشعوب والدول

---

[1] Hans Jonas, *Le principe responsabilité*، ص421.

[2] G.Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p.196

في كتابهما **ما الفلسفة؟** كان دلوز وغواتري يقولان «نحن لا ينقصنا التواصل بل على العكس من ذلك لدينا منه فائض. ما ينقصنا هو الإبداع. **ما ينقصنا هو مقاومة الحاضر..**» (ص104. التشديد من عند المؤلفيْن)، «لا نحس أننا خارج عصرنا بل على العكس من ذلك نحن لا نكف عن عقد صفقات مخجلة معه» (م.ن، ص103).

والسوق»[1]. إن نقد فلسفة التواصل ليس مجرد نقد للذين جعلوا التواصل مرجعا للفلسفة أو للذين جعلوا من الفلسفة ضربا من الأخلاق التواصلية بل هو في العمق نقد لمجتمع المراقبة الذي يكون فيه التواصل إعلاما والإعلام مراقبة. فإذا كان التواصل نقلا ونشرا للمعلومة فإن الإعلام صيغة مراقبة تتمثل في إملاء جملة من الأوامر اللطيفة التي تحدد ما كان يجب علينا التسليم به. ولطف المراقبة هذا -والذي عنفه أنكى من عنف التأديب- يعبّر عنه الانتقال "الحر" للمعلومات دون حجْر، انتقالا شبيها بما يتم في الطرقات السيارة، بل هو ذاته طريق سيارة توهم بحرية الحركة بينما كل الحركة تراقبها شبكة أخطبوطية مقدودة من الآلات والبشر إلى حد أن واحدا من أهم الذين قلبوا الفلسفة إلى نظرية في التواصل يعترف هو ذاته -وإن كان مازال يعوّل على فضيلة النقاش- أنها «اليوم ومع أنها تمثل تقنيا طاقة تحرر فإن شبكة الإتصال التي تتزايد كثافتها في العصر الإلكتروني منظمة بشكل يجعلها تراقب ولاء السكان اللامسيسين أكثر من استخدامها في إخضاع مراقبات الدول والمجتمعات ذاتها لإرادة- تتشكل من خلال النقاش- لا مركزية ومتحررة من حدودها وجديرة بأن تكون لها نتائج مهمة»[2].

إذا كان ثمة علاقة بين التأويل والتواصل وبين التواصل والمراقبة فلا ريب إذن في انحباك هذه العلاقة بين التأويل والمراقبة. فممّ وكيف تحاك هذه العلاقة؟ لعل الأمر هو أمر الدال أي أمر هذا «السر الصغير الذي يغذي هوس التأويل حيث ينبغي أن يذكّرنا دوما شيء ما بشيء آخر

[1] G.Deleuze& F.Guattari, *Qu'est- ce que la philosophie* م.م، ص103. فلسفة التواصل هذه «تتهك نفسها في البحث عن رأي ليبراليّ كليّ من حيث هو وفاق نجد تحته الإدراكات والإنفعالات الوقحة للرأسمالية عينها» (م.ن، ص139).

[2] Jürgen Habermas, *Théorie et pratique* م.م، ص36.

ويجعلنا نفكر في شيء آخر...فمذ ابتدعنا "الدال" ازدادت الأمور تعقيدا وعوض أن نؤول اللغة راحت هي التي تؤولنا وتؤول ذاتها. التمعني وهوس التأويل هما مرض الأرض، إنهما زوج المستبد والكاهن»[1]. إذا كنا نتحدث عن نظام العلامات في صيغة إكلينيكية فلأنّا« نستحدث دائما أعراقا جديدة من الكهنة من أجل السر الصغير القذر الذي لا هدف له غير أن يُعترف به وأن يضعنا في ثقب حالك السواد وأن يجعلنا نرتطم بالجدار الناصع البياض»[2]. وإذا كنا نتحدث عن نظام العلامات في صيغة تاريخية فلأنه في التشكيلات الإمبراطورية والقديمة، ثمة تحت «الدال الكبير بما هو دال المستبد... الشبكة اللانهائية للعلامات التي يحيل بعضها على بعضها الآخر. لكن ينبغي أن يوجد مع ذلك شتى صنوف الناس المختصين الذين تعود إليهم مهمة نشر هذه العلامات وقول ما تريد هذه العلامات قوله، وتأويلها وتثبيت مدلولها: كهنة وبيروقراطيون ورسل وغيرهم. إنه زوج التمعني والتأويل. وأخيرا ثمة كذلك شيء آخر: ينبغي أن توجد كذلك ذوات تستقبل الرسالة وتصغي إلى التأويل وتخضع إلى التسخير كما يقول كافكا»[3]. أما في الرأسمالية بما هي نظام آخر للعلامات وللرموز فلم يعد الأمر أمر علامة تحيل على علامة كما في النظام الإمبراطوري بل أمر ذات ترتد على ذات داخل نظام الذاتية حيث «نفسر للفرد أنه بقدر ما يطيع بقدر ما يحكم بما أنه

---

[1] G.Deleuze&C.Parnet, *Dialogues* م.م، ص58.

[2] م.ن، ص59. الثقب الأسود الذي يتحدث عنه دلوز هو ثقب الباطن المزعوم، ثقب الأسرار المرتدة في نهاية المطاف إلى البنية الأسرية وتحديدا إلى العلاقة أم-أب. أما الجدار الأبيض فهو جدار المواضعات الإجتماعية التي تحتاج إلى صنع الوجوه لتثبت الهويات حتى تتيسر المراقبة.

[3] G.Deleuze, *Deux régimes de fous* م.م، ص ص14-15.

لا يطيع غير ذاته. وسيكون ثمة بشكل دائم ارتداد لذات الحكم على ذات الطاعة باسم قانون رأس المال»[1].

3. بين التأويل والتغيير

ما العمل إذن؟ الكف عن التأويل والتواصل من أجل الإبداع والتجريب اللذين بهما تفكّك التأويلات وتُلغى الدوال وتتعدد المداخل التي تمنع العدو من الدخول. ففي التجريب الحي الذي يصل حد قسر الفكر وإكراهه على إتيان فضيلته، يمّحي التأويل ويتقوض. في التجريب لا سرّ ولا إيحاء ولا غمز ولا استيهام ولا ركام تأويل ولا ثقب سوداء تغذي الذحل والإحساس بالذنب وإنما ثمة مسارات تجريب وطرز تجربة وحالات رغبة. يتعلق الأمر إذن بالكثرة لا من حيث هي لازمة من لوازم الواحد ولا من حيث هي صورة متهافتة للكينونة وإنما من حيث هي الرقعاء أو لباس المهرج مختلفة ألوانه. فالكثرة تُقدّ من «الملاء والخلاء، من الكتل والقطيعات، من الجذب والطرد، من الفويرقات والمفاجآت، من الوصل والفصل، من التناوب والإنشباك، من عمليات الجمع التي لم يُحسب مجموعها قط ومن عمليات الطرح التي لم يثبّت حاصلها قط»[2]. لا شيء يمنعنا إذن -وقد تبينا بعض متاهات التأويل- من إعطاء الحق لماركس في الأطروحة الحادية عشرة التي تقول: « لم يفعل الفلاسفة غير أن **أولوا** العالم بطرق مختلفة بينما المهم **تغييره**»[3]. ونحن نشير إلى هذه الأطروحة لسنا في غفلة عن الأدبيات

---

[1] م.ن، ص ص15-16.

[2] G.Deleuze &C.Parnet, *Dialogues* م.م، ص69.

[3] Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, in Karl Marx & Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, précédée de *Thèses sur Feuerbach*, trad. Renée Cartelle&Gilbert Badia, éd. Sociales, Paris, 1977,11è thèse, p.27.

(التشديد من عند ماركس)

الماركسية التي تعتبر العودة إلى **الأطروحات حول فويرباخ** وإلى **مخطوطات1844** بل وحتى إلى **الإيديولوجيا الألمانية**، إنما هي عودة بماركس إلى المثالية الألمانية وتخصيصا إلى هيغل وبالتالي هي عودة تُغرق ماركس في الدائرة الطباشورية للميتافيزيقا وتفقر إنجازه العلمي. ومع ذلك فإن في هذه **الأطروحات** ما ينازع القراءات العلموية ليحافظ على البعد الثوري في أنطولوجيا الفعل وليقيم الدليل على عمق وتعقّد الروابط وتواصل الحوار بين كتابة ماركس وكل من المثالية والمادية الشيئية. ولعل ما لم تره هذه القراءات العلموية والوضعوية المهووسة بالقطع مع المثالي المرادف عندها للإيديولوجي، هو أن ماركس لم يبحث عن القطع مع المثالية بل عمل على قلبها وإذا كان له أن يقطع فمع مادية شيئية وجوهرانية تجمّع الوقائع والظاهرات جمعا لا حياة فيه. فإذا كانت المثالية نظرية في التصور ظل الفعل عندها صورة خيالية منسوبة إلى ذوات خياليين وبالتالي لم تفهم الفعل إلا بشكل مجرد دون العودة به إلى منابته الحسية والعينية والإجتماعية، فإن المادية العملية ستعمل على قلب هذا المسار التصوفيّ الذي لم يكن فيه العقل معقولا لتضع الفعل في البدء شرطا لبناءات العقل ذاتها من جهة ما أن الفعل هو فعل الناس الحقيقيين بقواهم وبعلاقاتهم. أما فعل القطع فتجريه المادية العملية مع المادية الموضوعانية العاطلة التي هي مادية المعطى ومادية الموضوع وليست مادية الفعل والذات الفاعلة التي تنتج العالم وتغيره[1].

العالم المعنيّ هو العالم الموجود والذي لا علاقة له إلا بذاته وليس بعالم آخر. لذلك لم يعد الأمر متعلقا بتأويل العالم لمنحه معنى ينضاف إلى معانيه أو بالاستنجاد بمعنى خفيّ مغاير للمعنى الذي يشهد عليه البراكسيس هنا

---

[1] انظر مزيدا من التفصيل في القلب والقطع اللذين أجراهما ماركس في الصفحتين36-37 من كتاب Franck Fischbach, *L'être et l'acte*, Vrin, Paris, 2002.

والآن وإنما يتعلق الأمر بالدخول في العالم ذاته من حيث هو معنى لتغييره بتغيير الذوات الفاعلة فيه. فوحدة الذات والموضوع أو الإنسان والطبيعة –إذا كان من الجائز مواصلة الحديث بهذه الصيغة– هي الوحدة التي تقبل التغيير المضاعف من جهة قابلية الموضوع للتغيير وحثه الذات على تغيير ذاتها بما يبديه من مقاومة ومن جهة اقتدار الذات الفاعلة على تغيير ذاتها وتغيير الشروط المادية لوجودها وهي تعي الكيفية التي ينتج بها الناس العالم ويغيرونه، ذلك أنه في الصيرورة الإجتماعية والتاريخية يتبدى الوجود نتاجا للفعل الإنساني ويتبدى الفعل عنصرا حاسما في تغيير الوجود. فـ «كما تصنع الظروف البشر يصنع البشر الظروف»[1] أو بقدر انتمائنا إلى العالم بقدر فعلنا فيه وتغييرنا له. ومن هنا تعبيرنا عن أنطولوجيا الفعل عند ماركس وليس عن بعد أنتروبولوجي وحسب. ولفظ الأنطولوجيا لا نستقيه هنا من خارج ماركس لنتأول نصه تأوّلا يخرج به عن حقيق مقصوداته، وإنما اللفظ وارد بالتشديد في **المخطوطات** بمناسبة تثمين ماركس لموقف فويرباخ الذي لم ير في «**إحساسات** وانفعالات الإنسان وغيرها تعيينات أنتروبولوجية بحصر المعنى وحسب بل هي تأكيدات **أنطولوجية** أساسية»[2]. إذن، عندما نتحدث عن أنطولوجيا الفعل فلسنا نعني أنطولوجيا العمل وبالتالي أنطولوجيا الإنتاج، ذلك أن حصر الفعل في الإنتاج هو تفقير لممكنات جمة في الفعل، ممكنات عملَ رأس المال المعولّم على حجبها من أجل هيمنة القيمة التبادلية التي تكتسح الأرض. ولعلنا لا نضيف شيئا إذا ما نحن أعدنا التأكيد على أن دلالة الإنتاج هي التي تعمّر اليوم كل الفضاءات بما في ذلك فضاءات الثقافة والسياسة حيث لا يقتصر الإنتاج على السلع أو

---

[1] Karl Marx&Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* م.م، ص78.

[2] K.Marx, *Manuscrits de1844*, trad. É. Bottigelli, Éditions Sociales, Paris1962, p.119

نقلا عن فرانك فيشباخ في كتابه المذكور أعلاه، ص139.(التشديد من عند ماركس)

البضائع وحسب بل هو يمتد بعيدا ليطال الرؤى والمواقف والقيم والأحكام والمعاني. فما يبدو مثيرات للإستهلاك كالإعلانات والإشهارات والصور والدرُجات وتنويع المنتوجات والتجديدات المتلاحقة في المنتوج الواحد والتركيز على أساليب التسويق، هي في وجهها الآخر تعبيرات عن الصورة البشعة للإنتاج الذي يغيّب المنتِج. هذا التغيب المتعمد هو الذي يضاده الفعل كحضور وكشف وانبساط. لذلك لعل واحدا من أهداف أنطولوجيا الفعل هو مقاومة صيغة الوجود الإنتاجي الذي يوهم بالرفاه وهو يعمم جحيم الإغترابات، ويوهم بفتح عالم للمعنى وهو يغلّق معنى العالم الذي يبدعه البراكسيس.

ونعني بالبراكسيس التولد والنشوء والقدرة على الإيجاد، قدرة تتضمن الإنشائي والصنعي والإتيقي وتحمل في ذاتها تمامها وغايتها الواعية في صلب الزمن الحاضر. ذلك أن الحاضر وحده هو زمن الفعل، حاضرا لا ينفك ينقسم لانهائيا إلى ماض ومستقبل مدركَيْن كتأسيس أنطولوجي في حالة فعل وكتعبير عن قوى استهلال مكرور في قدامة جِدّته. فإذا كان المستقبل هو أفق تجريب المقبل أو ما سيهلّ كحدث فإن الماضي من ناحيته ليس مجرد تدمير وحرمان إذا ما أضاءته قوة الحاضر التي تعرضه للكينونة وتجعله يحيا لا بما هو مستودع أو مقبرة يدخل عليهما التأويل وإنما من حيث هو لحظة إبداعية يتم تجريبها في جينيالوجيا الحاضر. بهذا المعنى يحيا الماضي في التجريب ويموت في التأويل. ففي المحايثة وفي الكايروس (kairòs) من حيث هو اللحظة المناسبة والزمن المواتي لم يعد لمعنى العالم ولمعنى الإنسان في العالم أن ينفصلا عن البراكسيس الذي يترحل بهما خارج سراديب التأويل. أهي إذن نهاية التأويل وموته؟ أجل إذا كان التأويل يوصلنا إلى الإعتقاد في أنه « ثمة علامات، علامات هي التي توجد أوليا وأصليا وفعليا كما لو كانت شارات منسجمة وحصيفة ومتسقة. وعلى

العكس من ذلك، فإن ما يضمن حياة التأويل هو أن نؤمن أنه لا وجود إلا لتأويلات»[1] تتصارع بل ويفتك بعضها ببعضها الآخر استحواذا وقلبا. وإلا ما معنى قلب الجدلية الهيغلية «التي تمشي على رأسها ويكفي أن نوقفها على قدميها لتكون لها الهيئة المعقولة تماما»[2]؟ أليس في ذلك القلب استعادة لتأويل واستحواذ عليه وإعادة تفعيل لما زاغ منه أو لما وقع تعطيله من طرف رأس المال؟ ألم يؤكد ماركس ذاته في تذييل **رأس المال** أن الجدلية في وجهها المعقول تعد فضيحة وفظاعة بالنسبة إلى الطبقات الحاكمة وبالنسبة إلى إيديولوجييها لأنها تقحم السلب في فهمها للموجود وتتمكن من الحركة ومن التناقضات؟ فالعودة إلى فعل السلب أو إلى السلب في حالة فعل هي العودة على سمك علاقات الإنتاج الرأسمالية التي تقدم ذاتها على أنها علاقات طبيعية بينما هي لا تعدو أن تكون غير تأويلٍ عمل ماركس على إعادة تأويله بإدخال الجدلية حتى في رؤوس المضاربين الذين يطلعون كالفطر في فضاءات المجتمع الرأسمالي.

حياة التأويل منوطة إذن بعدم اكتماله، وبانبساطه في فضاء تبايني وغير متجانس، وبشططه الذي يؤكد على أنّا بقدر ما نذهب بعيدا في التأويل بقدر ما يتلاشى التأويل أو يصبح مستحيلا مثلما تشهد على ذلك تجربة الجنون مثلا، وبعودته التأويلية الدائمة على ذاته، وبتطليقه للروبنسونيات وللعصور الذهبية الفائتة أو المقبلة، وبانغراسه في أناشيد نثر العالم. بهذا المعنى أيختلف التأويل عن أمبيريقية جذرية تتعاطى مع كثرة الكلمات والأشياء؟ بل، أليس واحدا من معاني التأويل هو التنفيذ والتفعيل واللعب أو العزف كما في الموسيقى مثلا حيث يدخل الجسد بتمامه متوترا في الحركات والموازين

---

[1] M.Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx م.م، ص192.

[2] Karl Marx, *Le capital*, trad. J.Roy, G.Flammarion, Paris, 1969, Livre I, Postface, p.584.

والألحان والنغمات والنبرات والإيقاعات وهيئة الأداء التي من دونها لا رنين ولا صدى لا للآلات ولا للحلوق ولا فعل إشجاء أو إضحاك أو تنويم مثلما كان يحكى عن الفارابي –وما هو بالحكي– وهو يفك آلاته ويعيد تركيبها فيفعل في النفوس والأجساد ما لا يفعله ما هو مركوز فيها من أوّل كونها ؟

ألا إمكانية إذن لتغيير العالم في ذات الآن الذي نؤوله فيه؟ لا شيء يمنع ذلك إذا كان التغيير يطال معنى العالم ذاته ويطال العالم من حيث هو معنى. بل أكثر من ذلك، كيف لا نؤول ونحن نعلم أن البراكسيس منوط بالذوات الفردية والجماعية وأن ما يعزى إلى هذه الذوات لا يتساوى قدرا وقيمة بل يتفاضل حدة وشدة واقتدارا؟ فهل نحن نؤول مدلولا تقوله الكلمات والأشياء أم نؤول **من** وضع التأويل وصاغه لنزيح قناعه ونتبيّن من هو ولمَ تقنّع ولأي هدف تخفى؟ أليس سؤال الـ**ـمن** هو الذي تجيب عليه الأقوال والأفعال وهي تتنزّله في مسارات الرغبة والمعرفة والاقتدار وما تفترضه هذه من علاقات ومقاصد ومشاريع وصراعات تقول جميعها ما نحن فعلا وما نعتقد أنه نحن وكيف نكون في عيون الآخرين وكيف يتبدى الآخرون لنا؟ ألسنا نتأوّلهم كنحن ويتأولوننا كَهُمْ بل كنحن إياهم وهم إيانا؟

لا بأس من الإشارة في هذا السياق إلى بعض وجوه التأويل الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، تأويلا يحرك الحقيقة والمجاز والواقعي والمتخيل في استبدال للمواقع متواتر، جمعا بين سوْرة الإيروس وانفتاح اللغة، وفعلا مواربا لعنف السلطان وحتى لما تشكل سلطانيا من وجدان العامة في استجابتها القمعية لبلاغة أعوان الجور. فالعامة «هَمَج ورَعاع وأوباش وأوْناش ولفيف ورعائف وداصّة وسُقاط وأنذال وغوغاء، لأنهم من دقة الهمم وخساسة النفوس ولؤم الطباع على حال لا يجوز أن يكونوا في

حوْمة المذكورين وعصابة المشهورين»[1]. جملة هذه الصفات المرذولة التي تتصل بالعامة ليست خصائص ذاتية لها، وهي ليست لها من حيث هي عامة وإنما هي لها من جهة الدور القمعي الذي تؤديه وقد شكلت "الدولة" وعيها لتستخدمها سوطا يجلد كل من خرج عن طوق المؤسسة الرسمية. فالنفور من العامة ليس متأتيا من الإعتقاد في خسيس معدنها وإنما مصدره كراهة ما تنقلب إليه بفقرها وبؤسها لتصبح قوة زجرية تعضد الجور وتولد في نفس الآن الخشية المؤدية إلى هجرة اللغة جهة الرمز والتمثيل وكتمان السر والخيفة من قطع اللسان والبلعوم. فالمتصوفة على سبيل المثال جعلوا من كل خطاب حجابا وتحت كل ظاهر باطن وقالوا عن علمهم «هنا كنز أقمنا عليه جداره حتى يبلغ اليتيمان أشدهما»[2] -وهل بلغا؟-، والحكماء قالوا ليس للفيلسوف «الجلاء عن الوطن... إن الفيلسوف لحقيق أن تكون همته مصروفة إلى ما يحصّن به نفسه من نوازل المكروه ولواحق المحذور ويدفع المخوف لاستجلاب المحبوب»[3]، والشعراء استعملوا كل صنوف الأسماء الحقيقية والدخيلة والمنقولة والمزينة والمعمولة والمفارقة والمغيّرة حتى وإن كان أفضل القول في التفهيم هو المستولي أو المشهور المبتذل الذي لا يخفى معناه على أحد[4]. فاللجوء إلى الألغاز والرموز ليس هو إذن

---

[1] أبو حيان التوحيدي، **الصداقة والصديق**، مكتبة الآداب، القاهرة، 1972، ص7.

[2] ابن عربي، «رسالة الولاية والنبوة»، تحقيق حامد طاهر، **مجلة ألف**، العدد الخامس، ربيع1985، ص24.

[3] ابن المقفع، **كليلة ودمنة**، ضمن **آثار ابن المقفع**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989، ص8.

[4] انظر، ابن رشد، **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق د.تشارلس بتروث ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة1986، ص ص113-115.

للتعجيب والإلذاذ اللذيْن يقتضيهما الشعر فحسب بل هو أكثر من لجوء، إنه إلجاء قد تقتضيه أحوال السياسة الجائرة والإجتماع الفاسد مما يضطر اللغة إلى الرحيل بعيدا عمن تعاني في إفهامهم ويحسبون جهلا أنهم منك أعلم. والفلاسفة قالوا، ومنذ زمن، إن من ظفر بشيء من النظر والتفلسف « لم يكلم الناس به إلا رمزا»[1]، والرمز ههنا ليس خصيصة للفلسفة أو فضيلة بها يَشرف مقامها وتعز منزلتها، بل هو موطن تسافر إليه وتحتمي به حفظا لكيانها لحظة ضيق السبل، بل لنقل إنه ضرب من المخاتلة التي يتوسل فيها العقل المخيلة –وهي التي كثيرا ما استبعدها– لمواجهة اليد الطولى لشناعات السائد. لذلك كان الرمز سبيلا متعسرة تبتعد بالقول عمن لا يطيقون عليه صبرا، ومن هنا كانت علاقته بالعواصة لئلا يطاله كل طالب وخاطب ولئلا يكون كتلك التي لا تردّ يد لامس. لذلك كان الفارابي عرف الرمز قبل ابن طفيل عل أنه قرين « الإلغاز والتعمية والتصعيب لئلا يقع العلم إلى غير أهله فيتبدل و(إلى) من لا يعرف قدره أو يُستعمل في غير موضعه»[2].

إجمالا، لقد قامت البلاغة المضادة على كتمان السر وصون المعرفة عن غير أهلها، وجذرت الصداقة ولجأت إلى التعريض والتلطف والتلميح والتلويح والإشارة والتورية والإختصار والصمت. وقد ذكر بن وهب ما تقتضيه بلاغة المقموعين من شروط كالتقية والإلغاز واللحن والوحي

---

[1] ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1980، ص111.

[2] الفارابي، «تلخيص نواميس أفلاطون»، ضمن عبد الرحمان بدوي، **أفلاطون في الإسلام**، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1982، ص36.

والرمز والكتابة الباطنة[1]، وهي شروط تهاجر فيها اللغة عفية في الجسد والفكر، أبية في الحدود بين المرئي واللامرئي، عاشقة وهي تتدرب على الحياة والموت، ، هاربة من الأصل لتكثّر توقيعاتها وتحدد معانيها بوظائفها العملية التي تكسر ما استقر من بلاغة الرياء التي تعتبر أن البليغ هو «الذي لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة ويكون في قواه التصرف في كل طبقة»[2]. بلاغة الرياء هذه التي تقسم الناس طبقات وتقسم الكلام طبقات هي التي ترى في الخلط بين المقامات إفسادا للبلاغة وبالتالي إفسادا لبنية التراتب الإجتماعي. إذن، يتصادى الحفاظ على المواقع مع انتظامية القول البليغ. بل لو شئنا الحفر أكثر لجازفنا بربط هذا الموقف بالخوف من الكيمياء أو السيمياء أيضا لنزعم أنه خوف سلطاني من تحويل المعدن الخسيس إلى معدن ثمين، وهو ما يعني اجتماعيا إرباك مراتبية التجلة، وهو إرباك يُسقط سبة الإنتماء إلى الأصل الوضيع ويفتح لمن هو في المنزلة الدون أفقا تعمل كل ضروب التحكم على إغلاقه. فالتمثيل الرمزي كما في **كليلة ودمنة** وفي **ألف ليلة وليلة** مثلا، له قوة مقاومة فعلية حيث تتبدى فاعلية القص في استبدال سطوة القوة بقدرة القص ذاته على تغيير العلاقات والمواقع واستبدال شوكة القهر وسلطة المال وقداسة الموروث بسعة الأفق ورحابة العالم وانفتاح المسافة بين الأرض والسماء، سعة ورحابة وانفتاحا تتنوع فيها أمكنة القص وأزمانه وتنبسط فيها المخيلة لتفسد على المراتبية أمرها. ثمة إذن "سياسة للحقيقة" وسياسة للبلاغة

---

[1] ابن وهب، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق حنفي شرف، مكتبة الشباب، القاهرة1969، انظر تفصيلا للوجوه التي ذكرناها في مقال جابر عصفور «بلاغة المقموعين»، مجلة **ألف**، العدد الثاني عشر، 1992، ص ص20– 26.

[2] أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، طبع عيسى الحلبي، القاهرة، 1952، ص ص19– 20، نقلا عن جابر عصفور في المقال أعلاه، ص8.

منعقدتين حول منزلة التأويل ووجهته وبالتالي حول منزلة من يؤوّل. وبالتالي، مع قبولنا بالتشخيص الدلوزي فإنّا نقول إذا كان للتأويل أعوانه وكهنته في السياق الإمبراطوري أو الرأسمالي فثمة تأويل يضاده ويقابله كقوة ممانعة ومقاومة ترسم فيها اللغة مسالكها على خطوط الإفلات.

إذن، التأويل ذاته فعل والفعل تتداخل فيه الضرورة والمصادفة والقواعد والرغبات فيتنزل في سجلات مختلفة تربك زعم الوضوح السببي وتقتضي قراءة الفعل واقتفاء آثاره على أكثر من صعيد. فما نكونه وما نفعله يتطلب هو ذاته قراءة واستشفارا. فعلى سبيل المثال لا الحصر، كيف يعمل المال في رأس المال وكيف تعمل اللغة في القيم وكيف تعمل العلاقات الزواجية في اقتصاد المتع وكيف تعمل الأعراض في وضعَة الأجساد؟ كيف للمؤول أن يقطع المسافة نزولا باتجاه الطبقات الرسوبية التي تلبّست النفاق والأقنعة باسم كل المثل والقيم وكيف له أن يستعيد ألق الخارج الذي أقبرته البواطن المزعومة والتي ليست على الحقيقة غير سطوح هاربة من فعل الثني أو الطي ؟ فأي عمق يحتاج إلى تأويل في الجهل والفقر والمرض والاستغلال والاستبداد والتعذيب والاغتصاب؟ فالتأويل تأويل للسطح، وللسطح عمقه المفتوح في تمام عرائه. وحتى وإن غطته مسحة من ضباب فلا أكثر من الدخول فيها حتى تنقشع بكثرة الأجساد وبامتداد الأيادي وبالبصر الحديد إلا أن نعمل متعمدين على نفي ما يعج به السطح من فظاعات فنضيع في الضباب أشباحا وفي الغفلة أشباها حتى وإن لم ندخل الظلمة أبقارا سودا.

بإيجاز، التأويل إعلان ومعرفة وفهم وقسمة معنى. فالمقابل اللاتيني الذي هو interpretatio يحمل دلالة الفرق والتمييز وpraesto-are تقول فضلا عن هاتين الدلالتين: التميز والتفوق والتغلب والقيادة. أما البادئة أو أداة التصدير inter فمن دلالاتها بين وضمن ووسط وفي عداد... وكلها تعبيرات عن القسمة التي هي في نفس الآن توزيع وفصل وتعارض

ومشاركة مشاعة[1]. لكن إذا زعم التأويل أنه فهْم محايد فإن زعمه ذاك يفضح إما عفويته وإما مَكره. وفي الحالين جميعا يتعلق الأمر بالمراقبة العاملة في الأس التواصلي، وبإيديولوجيا الإعتراف بكل تلويناتها ودلالاتها الجدلية (العبد والسيد) والتحليلية النفسانية (سرير المحلل واعترافات المريض) والأمنية (الاستنطاق وكل أدواته) والسياسية (الاعتراف بالعدو ومنح المسوخ أهلية أنطولوجية غير موجودة حتى في لسانهم، بينما كانت العرب تقول: اقتل قاتل الكلب) وبسلسلة الوسطاء الذي ينشرون الدلالات ويحددون وجهتها ويتخيرون أزمنتها ويصنفون متقبليها. بينما التجريب من حيث هو تغيير، لعبته أخرى، لعبة عصيان وتفكيكٍ جذل لمواقع السلطان، لعبة لا تبحث عن قهر النسق بقدر بحثها عن منعه من ممارسة القهر. التجريب إبداع ومقاومة وتكثير وتفكيك لكل الدغمائيات. لكن ألا يلتقي هذا المعنى الذي للتجريب بالتأويل من حيث هو تنفيذ وإنجاز وتفعيل؟ وحتى إذا كان التأويل تعقبا للمعنى لم يبرح أرض ميلاده التي هي اللوغوس فهل التجريب خلو من المعنى حتى وإن عمل على تنويعه وترحيله وعلى خلع ناموسه الفيزيائي وسلطانه الميتافيزيقي؟ وحتى إذا تواصل المعنى رصفا لضروب اللامعنى أليس هو الإقتضاء الذي نحتاج في زمن ترتفع فيه رايات النهايات؟ وهل من إمكان لتغيير العالم والبشر دون تغيير الكيفية التي يقوّم بها الناس عالمهم وبالتالي يؤوّلونه؟ وهل يكتفي التغيير بذاته دونما حاجة إلى دلالات الأشياء وإلى معنى العالم؟ ألا إمكانية إذن لانشباكٍ إيقاعيّ بين التأويل والفعل ولوصل بينهما دون تضمين ولفصل دون استبعاد؟

إن المرور المتعاكس بين الفعل والتأويل هو الوسط أو هو نقطة الاستهراب التي يتنبّت فيها الارتجاج والتخلخل وتطلع منها المنافذ

---

[1] انظر في هذه المعطيات،

Olivier Abel, *L'éthique interrogative*, PUF, Paris, 2000, p.2., note2

والاختراقات التي تشق الأرض فلحا وبناء كما تشق صفوف العدو خرقا ودكا. نقطة الالتقاء هذه هي الانبثاق المكرور للحاضر، ولولا هذا الالتقاء لاستحالت كل الأفعال -دون تأويل- إلى مجرد إنتاج ولارتد الوجود إلى جملة من الوظائف ولما كان لحياة الأفراد تاريخ. ماركس لم ينس ذلك وإلا لما كان ثمة مبرر لحديثه المطول في الإغتراب. فالعامل المغترب الذي يصبح كالآلة هو مع ذلك ليس آلة، والمهندس الذي يوضب العلاقات بين المستويات التقنية والتكنولوجية ليس هو ذاته أحد هذه المستويات، والتقنية التي تصبح نظاما اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، نعني نمط إنتاج، هي لا تكون كذلك إلا لأنها انخرطت في مجال أوسع هو مجال الفعل بما فيه من بواعث واختيارات وقيم ومشاريع ورغبات وتخيلات وضروب تواصل مع ما يداخلها من اتفاقات وبخوت (بالمعنى الأرسطي) ومعيقات وصراعات وتصادم مصالح. وعليه، ليست تكفي السطور وحدها وليس يكفي ما بينها وحده. فمن لم يقرإ السطور لن يعرف ما بينها ومن لم يمسح (من قيس المساحة) الأرض لن يعرف كيف التعاطي مع خطوط طولها وعرضها ومن لم يجابه قوة بقوة واقتدارا باقتدار لن يعرف كيف يتغير هو ويغيّر العالم. القوة التي تجابه هي عدد وعُدّة أما الاقتدار فإمكان يحققه **الإجتماع** وليس **الإجماع**. وإذا كانت القوة- أيا كانت كميتها- محدودة فإنه لا حدود للاقتدار الذي يربو بالقسمة ويزكو بالتشارك، اقتدارا لا ترهبه القوة ولا تفلّ فيه حتى وإن عنّفته. وإذا كانت القوة يمكن إنهاكها بما يصيبها من كلل وكلال فإن الإقتدار المنغرس في الرغبة هو الذي منه يأتي الفعل الباحث عن معناه في أرض الناس التي يعبّر اسمها في نفس الآن عن التوقف والضلال اللذيْن من تماسّهما يكون في ذات الآن صراع الأفعال وازهرار المعنى.

الخاتمة

جُماع ما انتهينا إليه هو أنه لا فعل يتم في العزلة، ومع ذلك فإن تعيينه في التشارك ليس تفاهما كلّه بل هو حمال صراع وعنف لسنا متيقنين من مبارحتهما نهائيا. الفعل يُظهر ويعري وهو ذاته اظّهار وتجل إذ هو ما فيه تتبدى وحدة الحركة المشتركة بين الناس وتتجلى الروابط بين قصود الفاعل وأحواله وبين لماذائية الفعل بدواعيه وصوارفه. إذن، بهاتين الخاصيتين: خاصية التبدي والانبساط وخاصية الكثرة التشاركية يكون الفعل إتيقيا-سياسيا إذ من دلالات الإتيقا المثول والانبساط اللذان يخرجان الفرد من مزاعم الباطن ومن مكامن الأنانة ومن التبعية إزاء السائد والموروث، ومن دلالات السياسة تدبير الأمر بمقاومة القوى الغشمية. وفي الحالين جميعا، ثمة مخاطرة تقتضي شجاعة بها يكون الانخراط في العالم وبها يتم الخروج من الدائرة الخاصة ليكشف المرء ذاته للآخرين في فعله. وعلى قاعدة هذه القدرة على التبدي تتحدد شروط المسؤولية بما أن التبادلية التي هي نواة الفعل هي التي فيها تنحبك العلاقة بين الفاعلين وبين أسباب الفعل وغاياته التي يشرطها جميعها الاقتدار أو الوُسع. والاقتدار مبادءة وتغيير وجِدّة أو هو الجهد الذي به يهلّ معنى العالم بما فيه من شطط وضلال وبما يحمله من عنف متولد عن أفعال اصطراعية بين الأفراد والشعوب وبما فيه أيضا من معقولية تتعلم المشي في أحياء الفقراء وبين المكدودين. فبعيدا عن إيطوبيا التمام أو الكمال، يعبّر الفعل عن الحيز الذي يمتحن فيه الإنسان تناهيه كما عن التباس الوضع البشري وتنقاصه وعدم اكتماله. وليس التنقاص نقيصة أو حرمانا بالدلالة الأرسطية بل هو مرادف المبادأة التغييرية التي تتم في الحاضر دون أن تكون من أجل الحاضر وحده إذ« لسنا نعرف أين ومتى وكيف وعند من ستينع ثمار أفكارنا وأفعالنا وخاصة ثمار الأفكار والأفعال التي تحكمنا. فالفكر والفعل لا يستغرقهما لا التذكر ولا الراهن ولا الانتظار. متمفصلان ومنفصلان، يتذكران ويحضران

ويستبقان»[1]. فليس لمن كان يومه حقيرا أن يستعيد عظمة الأمس إلا وهنًا على وهنٍ، وليس لمن حاضره منهك أن يقوى على إعادة تشكيل ما تصرّم من أزمانه تشكيل القادر على صيانة عظمة الإرث ورفعة مقام الوارث، وليس لمن ضاعت عنه المشاهد والشواهد إلا أن يخطئ ولا يرى في أخطائه إلا تآمر أعدائه عليه معرفيا وسياسيا فيظهر منه الجزع بل ربما عثر فكفر بموضع عثرته سفها ليس معه حِلم، وليس لمن يجورون ويتجرمون ولا يكفون لا يدا ولا لسانا ولا يجدون رُجولية بها يقع الإمتناع منهم والتجاسر عليهم إلا التمادي حتى أنهم «يغضبون على الأمطار والرياح، وعلى الهواء إذا هب مخالفا لهواهم، وعلى القلم إذا لم يجْرِ على رضاهم، فيسبون ذلك ويكسرون هذا »[2]، وليس لمن لا يعاود شطط البدء العسير نصيب في حيوزات الإبداع. فالمبادأة التغييرية عرك لصيرورة مادة الكائن أيا كانت لطافة تلك المادة سواء في طينة الفرد أو في قاموس القيمة أو في جسد التاريخ أو في لحم العالم، مبادأة تكسر النمطية المكرورة والنسق الرتيب والتماثل الإمتثالي الذي يهلّ معه الموكب المقيت للإغتراب الذي يغلّق على غربة الفرادة كل المنافذ.

بإيجاز، الفعل تجريب بدلالة التغني (التغنّي بمعنييْ التحمل أو المصابرة والتوجه القصدي صوب حدثان المعنى) والتعهد (التعهد بمعنييْ المباشرة أو الاعتناء والالتزام بالعهد) واقتحام الإحتمالات والممكنات بما فيها من أمل ومن اتفاق وإخفاق نتيجة تعيين الفعل في الأحوال الحافة أو المطيفة بالأفعال. فمتى قُدّر الفعل بأحواله ومتى كان الفاعل فاعلا على الحقيقة نعني متى لم يكن خاضعا لا إلى الإلجاء ولا إلى الاحتماء، صحّت العزوية بما

---

[1] Kostas Axelos, *Pour une éthique problématique*, Minuit, Paris, 1972, p.43.

[2] مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، م.م، ص203.

تحمله من دلالات التعقل والتدبير والالتزام والمسؤولية التي مفترضها جميعها هو **الحرية**. أما متى لم يقع الفعل حسب قصود الفاعل ودواعيه أي متى كان فعل إلجاء وقسر فقدَ فضيلته التي هو بها فعل على الحقيقة. فإذا كان الفعل هو المحور وما يحور عنه هو ما يزكو وينمو فإنه لا زُكُوّ ولا نموّ مع رُبُوّ العنجهية والمقت واليد الطولى التي هي أفعال غشمية لا تجري على استقامة ولا على مناسبة صحيحة بل هي مما يستوجب الدفع ذلك أن «من تشرّر قصده الناس بالشر واستعدوا لأذيته وتعمّلوا للإضرار به وتوقوه واحترزوا منه وكرهوا نفعه وقصروا عليه وجوه الخير واجتهدوا في ذلك»[1]. وليست صيغة الدفع هذه مجرد صيغة أخلاقية بل هي توصيف إتيقيّ- سياسيّ لرغبة المقاومة العاملة على تعرية الذحل الفردي والقهر الجماعي. إنها صيغة فكر غاضب حتى لكأنه ينطبق عليه في وجعه وإيجاعه ما كان يقوله المتنبي:

أشفق عند اتقاد فكرته * عليه منها أخاف يشتعل

والغضب الذي نعني غضب عاقل- ويا للمفارقة- لأنه غضب فاعل يضاد التدمير مثلما يضاد الإسترخاء والإغفاء والذهول. فـ «في الغضب يحس المرء ذاته جديدا، متجددا ومدعوّا إلى حياة جديدة»[2]. إن الغضب عامل تسريع للفعل المقاوم من فلح الأرض إلى صون العرض ومن استرداد الأرض إلى تقحّم المرئي واللامرئي من الشناعات، من مخابر العلوم إلى إبداع الأدب ومن صوغ القيم إلى كتابة الميتافيزيقا، من حياكة الصوف إلى مخبر الجراحة ومن تعاريق الحياة إلى وجاهة الموت. فضاءات الفعل هذه هي مواقع الصراع والاستثمار والهيمنة وهي كذلك حيوزات التحرر التي

---

[1] يحي بن عدي، **كتاب تهذيب الأخلاق**، دار المعرفة، تونس، 2004، ص99.

[2] G.Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté* م.م، ص68.

نطلب فيها الحركة حتى وإن غلّقوا علينا الزمان. فبعض اهتمامنا بالجغرافيا هو انهمامنا بالترحل حتى في أضيق الفضاءات من الوريد إلى الجحيم ومن الجحيم إلى الوريد بحثا عن مدخل أو مخرج أو حتى عن زاوية ضيقة دون أن ينحني الرأس لميكانزمات الخوف واليأس والتسليم، وهي ميكانزمات لا تنتج غير العجز ولا تنمّي غير قلة الحيلة. فالفعل الذي به نتأبّى عن هذه الميكانزمات هو بعض المناعة ضد عضة الخذلان وضد المنطق النكبوي اللذيْن وإن واتتهما ريح العصر فإن من الرياح رياحا لواقح ومن البشر شعوبا لقاحا ثمة مع فعلها جديد تحت الشمس وثقة بعالمٍ كل العالم وتوق إلى الجليل الذي هو نسيج وحده. ولسنا نقول ذلك تعبيرا عن تفاؤلية فجة بل نحن نقوله مدركين مأساة الأحداث وأقدار التاريخ وأعراس الحرية ودلالات الصيرورات العينية وصخب الذاكرة الحية خارج مدن الأموات ومقابر الأحياء. فكيف لا نصغي لكل هذه الحركات في حفيف الأفعال التي تأتي على مهل؟

المحتويات


دار نهى للطباعة والنشر والتوزيع
طريق المهدية كلم 10.5 - صفاقس - الهاتف 444 832 74 - الفاكس 443 832 74


الثمن 7 د